Juan Driver

La FE

En la periferia de la historia

Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical

La fe en la periferia de la historia

La fe en la periferia de la historia

Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical

Juan Driver

Guatemala
1997

LA FE EN LA PERIFERIA DE LA HISTORIA
Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical.

Juan Driver, autor
Colección: Historia abierta

Primera edición en Español

Ediciones SEMILLA, Cd. Guatemala, Guatemala

Las citas bíblicas se han tomado de las siguientes versiones: *La Santa Biblia*, de Reina-Valera, revisión de 1960; *Nueva Biblia Española*; *Biblia de Jerusalén.*

El fotograbado de la cubierta fue tomado del libro: *The Drama of the Martyrs. From the Death of Jesus Christ up to Recent Times*, Lancaster, PA, Mennonite Historical Associates, 1975, p. 109. (Una colección de 115 dibujos diseñados y grabados en cobre por el famoso artista menonita holandés Jan Luyken (1649-1712), con un ensayo introductorio de Jan Gleysteen). En el fotograbado, la maestra Ursula, una mujer anabaptista, después de ser cruelmente torturada por su fe, fue azotada, golpeada y finalmente quemada en Maastricht, en 1570.

LA FE EN LA PERIFERIA DE LA HISTORIA
Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical.
Juan Driver.

1. Historia de la Iglesia 2. Pensamiento religioso - periodo primitivo
3. Movimientos medievales 4. Juan de Valdés 5. Anabautistas
6. Cuáqueros 7. Pensamiento religioso - Siglo XIX 8. Pentecostalismo
I. Título. II. Colección.

1997 270

EDICIONES CLARA-SEMILLA

CLARA
Apdo. Aéreo 57- 527
Santafé de Bogotá
Colombia, S.A.

SEMILLA
Apdo. 371- I, Montserrat, Zona 7
Ciudad de Guatemala
Guatemala, C.A.

Corrección de estilo, diseño y edicion: Raúl Serradell
Portada: UNCION
Formateo: Ruth Higueros

ISBN 84-89389-08-X
Impreso en Colombia

Contenido

MOVIMIENTOS MEDIEVALES

MOVIMIENTOS DEL SIGLO XVI

MOVIMIENTOS DEL SIGLO XVII

MOVIMIENTOS DEL SIGLO XVIII

Prólogo

El historiador es alguien que recupera memorias perdidas
y las distribuye —como si fuera un sacramento—
a aquellos que perdieron la memoria.
En verdad, ¿qué mejor sacramento comunitario existe
que las memorias de un pasado común,
marcadas por la existencia del dolor, del sacrificio y de la esperanza?
Recoger para distribuir. Él no es sólo un arqueólogo de memorias.
Es un sembrador de visiones y de esperanzas.

RUBEM ALVES[1]

Los radicales, empujados a las márgenes de la sociedad
y la periferia de la cristiandad latina,
ocuparon en el mundo una posición semejante
a la de los cristianos antes de Constantino, [...]
ellos estuvieron en el proceso de romper con la estructura
parroquial-territorial-nacional del *Corpus Christianum*,
y estuvieron buscando, por diversos caminos,
crear comuniones voluntarias o asambleas
con base en los modelos de aquellos reunidos
o llamados por Dios al margen de la historia
para proclamar los cuatro Evangelios
y la no conformidad con el mundo.

GEORGE HUNTSTON WILLIAMS[2]

Historia de una visión

Este libro recupera una historia, describe una visión, proclama una esperanza. Sus páginas tienen las huellas de una prolongada itinerancia, de una pasión, de un amor por largo tiempo cultivado. En el sentido más inmediato, representa uno de los frutos maduros de un largo proceso de investigación y reflexión teológica; en un nivel más profundo, constituye una de las marcas decisivas de un intenso peregrinaje espiritual. Desde hace varias décadas, Juan Driver ha estado trabajando y reflexionando —de diversas maneras y en diferentes contextos— en torno al contenido de estas páginas. En 1978, en su libro *Una historia de la Iglesia desde la perspectiva de la Iglesia de creyentes* (Madrid, Literatura Evangélica, 1978), resultado de un curso impartido en España, anticipaba en forma de un bosquejo el contenido que daría origen a dos de sus obras fundamentales en el campo de la historia del cristianismo.

En la primera, *Contracorriente. Ensayos sobre la eclesiología radical* (Guatemala, Semilla, 1988, 1994[3]), nos plantea —a la luz de la Biblia y de la historia— un cuidadoso análisis comparativo de las distintas eclesiologías que se han desarrollado en el cristianismo occidental a partir del siglo XVI. Por un lado, describe las eclesiologías de la *cristiandad* (tanto católica como protestante) que se derivan de la *síntesis constantiniana* entre la Iglesia y el Estado, y que tienen su origen en el siglo IV, en el caso del catolicismo romano, y en el siglo XVI, en el caso de las iglesias protestantes clásicas: luterana, reformada y anglicana; las cuales reformularon el modelo de la cristiandad medieval en términos territoriales y nacionales bajo un nuevo credo confesional. Por otro, reseña las eclesiologías de los *movimientos radicales* del siglo XVI, principalmente los anabaptistas, y su relación con la experiencia y la práctica de la Iglesia primitiva, y de otros movimientos de renovación previos y posteriores al siglo XVI. A la luz de este análisis comparativo, Driver expone una visión de la Iglesia que resulta sumamente pertinente para los cristianos de hoy. Partiendo de un estudio temático, el autor desarrolla una visión radical de la Iglesia que representa una auténtica contracorriente en la historia del cristianismo, frente al catolicismo tridentino y al protestantismo clásico.

En su segunda obra, *La fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical* —que ahora el lector tiene en sus manos—, nos presenta, a partir de un enfoque narrativo y ampliamente documentado en fuentes primarias, los orígenes, las características y los elementos fundamentales que articularon la práctica y la visión de los movimientos radicales desde el primer siglo hasta nuestros días. Se trata de otra obra sumamente original en su método, en su perspectiva y en su forma de concebir el quehacer histórico al servicio de la vida y la misión de la Iglesia. El autor ha impreso en estas páginas el sello de un compromiso con la historia y la visión que describe. A lo largo de su obra es posible advertir la búsqueda de un pueblo por volver a sus raíces, redescubriendo en cada lugar y en cada época la radicalidad del mensaje del evangelio y la fuerza de su testimonio en el mundo. En sus páginas el lector encontrará un relato *extra*ordinario de la historia del pueblo cristiano, del cual el mismo autor es protagonista y participante, pues sus vivencias y experiencias en comunidades radicales otorgan autoridad y autenticidad a su visión.

Una historia alternativa del pueblo cristiano

La fe en la periferia de la historia viene a llenar un gran vacío en la literatura teológica del mundo de habla hispana. Pues hasta el momento no había una obra que reseñara en forma amplia y documentada la historia de los movimientos que aquí se presentan. Además, responde a una sentida necesidad en la búsqueda de identidad histórica del pueblo cristiano, particularmente en América Latina y el Caribe. Durante los últimos años, se han hecho notables

esfuerzos por escribir una historia global del cristianismo desde una perspectiva latinoamericana que tome en cuenta las condiciones socioeconómicas de pobreza y marginalidad que caracterizan la realidad de nuestros pueblos, y la vida de los cristianos en ellos.[3] Temas que estaban ausentes en las historias tradicionales del cristianismo (las mujeres, los pobres), tanto en autores protestantes como católicos, ahora cobran vigencia y comienzan a recibir la atención debida. Otros que se consideraban capítulos cerrados (el cambio constantiniano, los herejes), son objeto de revisión e incluso de apertura a nuevas interpretaciones. Así mismo, historiadores latinoamericanos que habían escrito sus obras bajo los criterios habituales de selección e interpretación del pasado, comienzan a revisar sus perspectivas y a señalar un nuevo rumbo en el quehacer histórico. En este sentido, cabe citar ampliamente algunas reflexiones que Justo L. González, el conocido historiador evangélico, ha hecho a propósito de algunas de sus obras.[4] En un ensayo reciente, y como una muestra del viraje que él mismo ha asumido, escribió lo siguiente:

«Los comentarios de Waldo [Galland] significaban que yo había escrito una historia que no había tomado suficientemente en cuenta las vidas y preocupaciones de la vasta mayoría de los cristianos... Recientemente he meditado mucho en este asunto, y he llegado a la conclusión de que no estoy solo en este error. Realmente, pertenezco a una tradición que data desde Eusebio de Cesarea. ... Eusebio fue un historiador de la Iglesia que no relató la historia de la Iglesia. Lo que Eusebio contó fue mayormente la historia del liderazgo en la Iglesia, particularmente en la medida en que ese liderazgo demostraba valores compatibles con los valores romanos. Eusebio no narró la historia de la Iglesia como el *pueblo* de Dios —como un pueblo al cual muchos fueron atraídos precisamente porque prometía un orden social alternativo al que tenían que vivir. Eusebio escribió la historia de tal manera que dio a entender que el conflicto entre la Iglesia y el Imperio fue debido principalmente a un malentendido, ignorando los elementos intrínsecamente subversivos en el mensaje cristiano y en la esperanza cristiana como era vivida por las masas de la Iglesia...»

En mi narración de la historia de la Iglesia, que era muy semejante al relato recibido de mis propios profesores, olvidé que «el movimiento cristiano fue revolucionario, no porque tenía los hombres y los recursos para hacerles la guerra a las leyes del imperio romano, sino porque creó un grupo social que promovía sus propias leyes y sus propios patrones de comportamiento» (R. L. Wilken). Por lo tanto, lo que dije posteriomente sobre la mayoría de los historiadores de la Iglesia, occidentales y modernos, también se aplicaba a mi propia obra:

«Mientras que la mayoría de los historiadores han visto la necesidad de corregir el relato del cristianismo primitivo y el período de las persecuciones

según lo cuenta Eusebio en uno u otro punto, pocos han dudado de su interpretación básica de las persecuciones como un malentendido desafortunado. Esto no es sorprendente, ya que la mayoría de los historiadores, al censurar a Eusebio por su actitud acrítica de cara al gobierno de Constantino, han evitado la interpretación de la fe cristiana de tal manera que parecería demasiado crítica de su propia sociedad».

«En resumen, la globalización ... debe hacer todo lo posible por recobrar y relatar la historia de las masas cristianas, y de cómo su fe se relacionaba con sus luchas y esperanzas. Esto quiere decir que aquellos cuyas opiniones y experiencias han sido suprimidas —particularmente las mujeres y los pobres— debieran de tener la oportunidad de hablar a través de nuestra historia. En segundo lugar, debe recobrar la frecuentemente olvidada enseñanza de la Iglesia —de sus miembros así como también de sus líderes— con respecto a las luchas y esperanzas de los pobres y marginados.»[5]

A la luz de esta agenda, compartida por un creciente número de historiadores, el libro de Juan Driver constituye una contribución de importancia fundamental. Pues son «aquellos cuyas opiniones y experiencias han sido suprimidas» —quienes en su mayoría fueron pobres y también mujeres— los que toman la palabra en estas páginas. En esto reside la singularidad de su aportación. *La fe en la periferia de la historia* describe una historia alternativa, en palabras de Driver: «tal como es percibida por los marginados; por los «pequeños», como Jesús solía llamarlos en los Evangelios; por los «herejes», como se han denominado desde el tiempo de Constantino; por los movimientos minoritarios, al estilo de las minorías abrahámicas y mesiánicas de la historia bíblica. Los sujetos y protagonistas que aquí narran su historia son los pobres y los oprimidos».

Comenzando con una descripción del pueblo de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamentos, Driver nos introduce en una visión de la historia del cristianismo que se arraiga en la visión bíblica de la historia, y que otorga una importancia central a los temas y movimientos que han sido marginados o descalificados por la historiografía tradicional, bajo el estigma de la herejía, la heterodoxia o la disidencia sectaria. Sin embargo, su relato de las memorias del pueblo de Dios, desde los tiempos apostólicos hasta los movimientos del siglo XX, no tiene nada que ver con una «interpretación sectaria», en el sentido peyorativo del término, al estilo de las polémicas confesionales que pretenden establecer una continuidad histórica ininterrumpida entre la Iglesia neotestamentaria y alguna denominación contemporánea, a fin de defender la pureza de su doctrina o su fidelidad a los orígenes apostólicos.[6] La historia que Juan Driver ha escrito resulta en este sentido alternativa, tanto de los enfoques tradicionales —centrados en la descripción de la institución eclesiástica, la doctrina teológica o la expansión de la fe— como de las interpretaciones sectarias, animadas por un exclusivismo religioso ante la Iglesia

institucional. A continuación señalaremos algunos de los aportes principales que merecen destacarse en esta obra.

Una visión bíblica de la historia

En primer lugar, el autor otorga una importancia central a la visión bíblica de la historia por encima de los presupuestos filosóficos y teológicos que orientan generalmente el trabajo de los historiadores eclesiásticos. Driver depende de una perspectiva arraigada en el peregrinaje del pueblo de Dios —centrada en su proyecto salvífico para la humanidad y descrita en ambos Testamentos— para articular su visión de la historia del pueblo cristiano después de la época apostólica. En este sentido, su obra marca una diferencia sustancial con respecto a otras interpretaciones —incluso recientes— en las que el criterio hermenéutico descansa en la situación actual y en sus demandas más urgentes como punto de partida.

Al plantear esta premisa, Driver no hace más que ejercitar el mismo criterio hermenéutico que practicaron los movimientos radicales descritos en esta historia. Ellos también —en diferentes lugares y en distintos momentos históricos—, en su búsqueda por volver a las raíces apostólicas, retornaron a la Biblia como la Palabra de Dios escrita y a la guía del Espíritu Santo en el seno de la comunidad cristiana, para orientar sus pasos ante los desafíos y las demandas de su tiempo. La centralidad de la Escritura y de la acción del Espíritu: marcas distintivas de estos movimientos; representan los ejes fundamentales que articulan la visión del cristianismo radical que se describe en estas páginas. La preeminencia de estos elementos, por encima de la tradición eclesiástica, el dogma teológico y la institución clerical, provocó que tales movimientos quedaran al margen de la religión oficial y tuvieran una existencia periférica en la historia.

Por una parte, la mayoría de estas iniciativas restauradoras colocaron la autoridad bíblica por encima de las autoridades eclesiásticas y civiles. Por otra, en sus experiencias de renovación, otorgaron un papel esencial e insustituible a la acción del Espíritu de Dios por encima de las tradiciones humanas y culturales que sancionaban los patrones de comportamiento religioso. Por tales prácticas y creencias —entre otras también distintivas—, los movimientos radicales merecieron el rechazo de los príncipes y magistrados, la condena de las iglesias establecidas y la persecución de los poderes constituidos. La reacción de las autoridades seculares y religiosas —cuya constante ha sido la represión violenta y la intolerancia— es una indicación del carácter dinámico y contracultural de tales movimientos. Sumergidos en la proscripción y la clandestinidad, los grupos y comunidades disidentes buscaron —por diversos caminos— *restituir* la práctica y el mensaje original del evangelio y *volver* a las raíces apostólicas. Es en este sentido que fueron radicales. Así pues, los movimientos disidentes, al formar un nuevo pueblo bajo la autoridad de la Palabra y del Espíritu de Dios, no sólo compartieron una agenda similar

con los profetas y apóstoles de la historia bíblica, también compartieron con ellos un destino común, pues sellaron con su sangre el testimonio de su fe.

La cristiandad y los disidentes

Otro de los aportes claves de este libro consiste en poner al descubierto una historia del pueblo cristiano —literalmente— al margen de la cristiandad. Desde el siglo IV, mediante el cambio constantiniano que convirtió a la Iglesia cristiana en la religión oficial del imperio romano, el cristianismo asumió el modelo de *cristiandad* como su expresión socio-histórica y política dominante a lo largo de los siglos. Este modelo, que implica «una forma determinada de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, relación cuya mediación fundamental es el Estado»,[7] ha determinado en buena medida la forma en que se ha experimentado e interpretado la historia del cristianismo. En este modelo la Iglesia ocupa un lugar de poder en la sociedad como parte de la estructura política, pues «En un régimen de cristiandad la Iglesia procura asegurar su presencia y expandir su poder en la sociedad civil utilizando, antes que todo, la mediación del Estado».[8]

A diferencia de otras historias del cristianismo, que se ocupan de destacar los logros de la *cristiandad*, ya sea en términos políticos, culturales, religiosos o institucionales, en este libro el autor concentra su atención en las llamadas herejías antiguas, las sectas medievales, los movimientos radicales de la época de la Reforma, y los disidentes posteriores hasta nuestros días. Es decir, en «esos movimientos de restauración radical que, al estilo de la minoría abrahámica en el Antiguo Testamento y del movimiento mesiánico en el Nuevo, han demostrado una capacidad singular para discernir la intención salvífica y restauradora de Dios y se han atrevido a vivir esa alternativa redentora, sirviendo como fuente de auténtica bendición para sus respectivas sociedades». La memoria de todas aquellas comunidades y movimientos que se constituyeron en una alternativa eclesial y social frente a la cristiandad, ya fuera católica o protestante, encuentra en estas páginas un espacio de reivindicación fundamental.

El relato que Juan Driver nos presenta no establece una conexión histórica directa entre los diversos movimientos disidentes que aparecen a través de los siglos. Ni siquiera afirma que cualquier movimiento considerado herético sea en realidad un movimiento de renovación radical. Lo que sí plantea es que existen una «serie de semejanzas y de rasgos comunes en las formas que tomaron esos movimientos [los incluidos en este libro] a través de la historia en situaciones muy diversas».[9] Se trata, más bien, de «una sucesión apostólica de la presencia del Espíritu y de la Palabra en la Iglesia que lleva a una obediencia radical al Nuevo Testamento».[10] Al reivindicar su memoria, el autor esboza en estos movimientos la emergencia de un modelo eclesial alternativo que tiene una larga historia, cuyos orígenes se remontan a la Iglesia primitiva del primer siglo, y cuya presencia no ha dejado de manifestarse en el devenir del

cristianismo. Este modelo, identificado por algunos historiadores latinoamericanos como la *Iglesia de los pobres*,[11] representa el eje central que nos permite recuperar la memoria de «la fe en la periferia de la historia».

El lugar social de la Iglesia

No es casual que los movimientos radicales hayan recibido durante siglos un tratamiento marginal y peyorativo en la historiografía eclesiástica y secular. Al igual que los primeros cristianos, los disidentes posteriores también ocuparon una posición marginal y periférica en su época, y esto se refleja incluso en las fuentes históricas. El movimiento cristiano primitivo apenas si fue noticia para sus contemporáneos judíos, griegos y romanos; quienes ignoraron o no concedieron importancia a un movimiento que surgió en una provincia apartada del imperio. La situación marginal del cristianismo primitivo tenía dimensiones sociales y económicas; pero también se manifestaba en sus aspectos geográficos y culturales. El lugar social de los cristianos —quienes vivían en la periferia del imperio, tanto en el campo como en los pueblos y las zonas marginales de las ciudades portuarias— está ampliamente documentado.[12] Ellos mismos se comprendían como «extranjeros sin ciudadanía» (1 Pedro); sus adversarios paganos, en cambio, los veían como «gente sacada de la hez del pueblo» (Celso), que practicaban una «superstición loca y desmesurada» (Plinio el Joven), y que merecían los crueles tormentos como castigo, debido a que persistían en su «perniciosa superstición» (Tácito).

Del mismo modo, los movimientos descritos en esta historia nunca gozaron en su momento de buena reputación, y aún en la actualidad continúan ocupado los lugares indeseables en las historias del cristianismo. Sin embargo, su testimonio nos confronta con una cuestión muy antigua y muy central: ¿Cuál es el lugar de la Iglesia en la sociedad? ¿En dónde se manifiesta más claramente el proyecto salvífico de Dios? ¿A quiénes ha escogido Dios para manifestar sus propósitos al mundo? Las respuestas a estas cuestiones implican no sólo una interpretación bíblica o una reflexión teológica, presuponen también un análisis histórico que dé cuenta de la manera en que Dios ha actuado en la historia —y del lugar que ha escogido— para transformar el mundo a través de su pueblo. El testimonio unánime de los relatos incluidos en este libro representa un desafío contundente —desde la *praxis*— a todos los cristianos respecto del lugar social en que se encuentran para dar testimonio del evangelio. Así mismo, constituye una firme interpelación a los historiadores —pasados y presentes— en cuanto a su complicidad ante el silencio y la marginación de sus memorias.

La centralidad que ha adquirido este tema, del lugar de la Iglesia en la sociedad —en las últimas décadas y en varios contextos—, sólo confirma la necesidad de replantearnos el lugar específico de los cristianos y de las iglesias en las sociedades actuales, particularmente aquellas que se encuentran en el Tercer Mundo. Se trata, además, de redescubrir la esencia de la vocación

histórica de la Iglesia cristiana: un pueblo que da testimonio de la irrupción del reino de Dios en la historia humana, desde los lugares sociales despreciados y excluidos por el mundo; y que manifiesta y anticipa ese reinado a través de sus estructuras sociales y comunitarias.

La función social de la Iglesia

Desde las obras de Eusebio de Cesarea, la visión predominante en la historiografía eclesiástica ha interpretado el surgimiento de los movimientos de restauración y reforma radical —generalmente identificados bajo el nombre de herejes, sectarios, heterodoxos, entusiastas, fanáticos, etc.— como desviaciones doctrinales, rupturas cismáticas o, en el mejor de los casos, separaciones y fracciones de la Iglesia institucional. Con tal visión se ha descalificado, marginado y, peor aún, silenciado por la fuerza de los autos de fe y de los instrumentos de tortura y exterminio, el contenido esencialmente renovador y restaurador de sus iniciativas eclesiales. A partir de entonces, el dominio de la historia y su interpretación ha quedado en manos de los que perpetuaron desde las estructuras de poder el olvido y el silencio sobre las memorias disidentes.

Sin embargo, a la luz de esta *re*lectura, es posible entender que la génesis histórica de tales movimientos representa; por un lado, una auténtica búsqueda por *restituir* la práctica cristiana primitiva y *reformar* la Iglesia de acuerdo con las imágenes neotestamentarias; por el otro, una respuesta alternativa a la creciente corrupción moral, institucionalización política, decadencia espiritual y autoritarismo eclesiástico de la iglesia mayoritaria. Desde esta perspectiva, los movimientos radicales constituyen, entonces, una verdadera contracorriente de «movimientos minoritarios de carácter profético y renovador». Su función en la sociedad está estrechamente vinculada con el lugar social que ocupan en ella. Al margen de otras iniciativas de reforma religiosa —unas emprendidas desde el poder del Concilio (catolicismo) y otras desde el poder del Estado (protestantismo)—, los movimientos radicales desempeñaron una función crítica tanto en la Iglesia como en la sociedad.

Del mismo modo que las minorías abrahámicas y mesiánicas de la historia bíblica representan en la Escritura una comunidad de contraste[13] y una alternativa divina a las empresas humanas, tanto seculares como religiosas; los movimientos de renovación se traducen en «elementos disfuncionales» que atentan contra la sacralización del *status quo*. Como movimientos de protesta en oposición a la religión establecida, manifiestan su carácter profético a través de la denuncia del orden existente y por medio de su crítica frontal a las estructuras imperantes; pero también mediante el anuncio de un nuevo orden social cuya manifestación histórica se encarna en los modelos alternativos de vida social y eclesial que ellos protagonizan. La descripción de estas iniciativas de renovación no se limita a enunciar los diferentes énfasis teológicos característicos del movimiento. Por el contrario, como punto de partida, el

autor describe el contexto histórico en el cual surgen y se desarrollan. Tal descripción permite percibir con mayor claridad el carácter transformador de estos movimientos, como expresiones históricas de una auténtica *alteridad* eclesial en el cristianismo.

La memoria histórica al servicio del pueblo cristiano

Tomando en cuenta los aportes ya mencionados —entre muchos otros que podrían destacarse—, Juan Driver ha hecho de este libro una contribución muy significativa a la memoria del pueblo cristiano que vive en el mundo de habla hispana, pues ha aportado el primer texto en nuestro idioma que aborda de manera inclusiva «el reverso de la historia». Al reivindicar la memoria de los movimientos de restauración —a partir de una *re*lectura coherente y sistemática, y a través de la traducción de numerosas citas de documentos originales, desconocidos hasta ahora en español— ha recuperado una historia perdida para aquellas comunidades cristianas —especialmente las evangélicas y las pentecostales— que sobreviven como minorías ignoradas, toleradas o perseguidas en la periferia religiosa de los pueblos latinoamericanos.

La memoria es un elemento esencial en la formación de la identidad colectiva. La falta o la pérdida de ella puede producir graves perturbaciones en la identidad de una comunidad, de un pueblo o de una nación. Pero la memoria colectiva no es solamente una conquista es también un instrumento y un objetivo de poder. Con su relato de las memorias del pueblo de Dios, el autor ha hecho del quehacer histórico un genuino ejercicio de «organización del pasado en función de las exigencias del presente» (Lucien Febvre), pues ha elaborado una herramienta que nos permite *re*construir la memoria sobre las raíces de nuestra identidad. Al escribir «una historia al revés», Driver ha contribuido, por una parte, a corregir la milenaria deformación en la historia del cristianismo —esa «inversión anticristiana» de la que habla Enrique Dussel—, cuya memoria «ha servido más a los intereses de los poderes establecidos, y sus instituciones, que al pueblo cristiano como tal». Por otra, ha escrito una historia que va más allá del recuerdo académico o de la reseña cronológica. Se trata de un relato de la vida y el testimonio de hombres y mujeres comunes, de comunidades y de movimientos poco numerosos en sus orígenes, que fueron transformados por el poder de Dios y que a su vez transformaron, con ese poder, la existencia de muchos otros a su alrededor. Esta historia describe la presencia *extra*ordinaria del pueblo cristiano cuando éste se convierte en una alternativa a las sociedades humanas con sus sistemas de valores y sus estructuras de dominio. El peregrinaje de este pueblo no es, sin embargo, algo que resulte atractivo para la mayoría de la gente. Está marcado por el dolor, la marginación, el sacrificio, la entrega —hasta las últimas consecuencias— en obediencia a Aquél que le da sentido y nombre a su fe y a su sufrimiento. El camino de la cruz, que ejemplifican estos testimonios, traduce el estilo de vida de este pueblo en un lenguaje de fidelidad y obediencia radicales.

Driver ha escrito una historia singular. Se trata de una memoria crítica, cuyo carácter profético y renovador tiene la capacidad de impulsarnos a visualizar el futuro con esperanza y la fuerza para anticiparlo en el presente. Sus relatos nos confrontan con nuestras raíces en el evangelio y nos desafían a vivir a la altura de la vocación cristiana. Su contribución consiste en exponer, ante el escrutinio de nuestra época, una memoria marginal, capaz de orientar el peregrinaje del pueblo de Dios en medio de las tentaciones[14] que lo seducen para diluir y domesticar el contenido profético de su mensaje, de su vida y de su misión. Estas experiencias —forjadas en el crisol del compromiso y del martirio— pueden iluminar la búsqueda de los cristianos y de las iglesias de hoy, hacia una obediencia más radical a los valores y estructuras del reino de Dios; son, además, testimonios verdaderos de una certeza: el clamor de sus voces proclama la victoria del Cordero. *La fe en la periferia de la historia* nos devuelve la memoria y la pasión de vivir el evangelio —y aun de morir por él— como fieles seguidores de Jesús y de su reino; nos desafía a convertirnos a Él como instrumentos del poder de su Palabra y de la fuerza de su Espíritu para transformar el mundo.

Raúl Serradell

Notas bibliográficas del Prólogo

[1] Rubem Alves: «Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño» en Pablo Richard, ed.: *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, San José, CEHILA-DEI, 1981, pp. 363-364.

[2] George Huntston Williams citado por Donald F. Durnbaugh: «Characteristics of the Radical Reformation in Historical Perspective», *Communio Viatorum*, XXIX, 2, 1986, p. 109.

[3] Ya han sido publicados varios volúmenes en portugués, escritos por dos historiadores de CEHILA-Brasil, uno católico y otro luterano. Véase Eduardo Hoornaert: *O movimiento de Jesús*, Petrópolis, Vozes, 1994 (Coleçao uma história do cristianismo na perspectiva do pobre); Martin Dreher: *A Igreja no Imperio romano*, Sao Leopoldo, Sinodal, 1994; Martin Dreher: *A Igreja no mundo medieval*, Sao Leopoldo, Sinodal, 1994.

[4] Justo L. González ha escrito 45 libros, pero aquí nos referimos a dos de sus obras más conocidas en español, de las cuales se han publicado recientemente ediciones revisadas: *Historia del cristianismo*, 2 t., Miami, Unilit, 1994[2] (Anteriormente publicada en 10 tomos por la Editorial Caribe bajo el título de *Y hasta lo último de la tierra: Una historia ilustrada del cristianismo*. Las observaciones de Waldo Galland se refieren al primer tomo publicado en 1978.); *Historia del pensamiento cristiano*, 3 t., Miami, Caribe, 1992[2].

[5] Justo L. González: «La enseñanza de la historia de la Iglesia desde una perspectiva global» en Justo L. González, Daniel Rodríguez Díaz, y Elíseo Pérez Alvarez: *Desde el reverso: materiales para la historia de la Iglesia,* México, El Faro-APHILA, 1993, pp. 13-46, 39-41. Cf. también las reflexiones similares de Eduardo Hoornaert sobre Eusebio de Cesarea, citadas por Juan Driver en la nota 11 del capítulo 1.

[6] Tal es el caso, por citar sólo un ejemplo, del libro póstumo del historiador bautista J. M. Carroll: *El rastro de la sangre*, Little Rock, AR, Challenge Press, 1976.

[7] Cf. Pablo Richard: *Morte das cristandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretaçao teológica da Igreja na América Latina*, Sao Paulo, Paulinas, 1984[2] ed. rev. y aum., p. 9. Para una definición y clarificación más amplia del concepto de cristiandad véanse también las obras de Enrique Dussel y Riolando Azzi.

[8] *Ibíd.*

[9] *Una historia de la Iglesia desde la perspectiva de la Iglesia de creyentes*, Madrid, Literatura Evangélica, 1978, p. 10.

[10] *Ibíd.*, p. 11.

[11] Enrique Dussel distingue dos modelos prototípicos o extremos: la cristiandad y la Iglesia de los pobres; e identifica al segundo como el caso paradigmático de la Iglesia primitiva. Cf. su *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. I/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1983, pp. 75-80.

[12] Eduardo Hoornaert: *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*, Madrid, Paulinas, 1986; Juan José Tamayo Acosta: *Hacia la comunidad*, t. 1: *La marginación, lugar social de los cristianos*, Madrid, Trotta, 1995[2].

[13] Juan Driver ha desarrollado más ampliamente este tema, a partir de un extenso y profundo análisis bíblico, en su reciente obra: *Imágenes de una iglesia en misión. Hacia una eclesiología transformadora*, Guatemala, Semilla-CLARA, en prensa. Véase también Gerhard Lohfink: *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986[2]; Juan José Tamayo Acosta: *Hacia la comunidad*, t. 2: *Iglesia profética. Iglesia de los pobres*, Madrid, Trotta, 1994.

[14] Aunque las tentaciones son de índole diversa, cabe señalar que el explosivo crecimiento reciente del pueblo evangélico —especialmente el pentecostal, debe alertarnos ante la posibilidad de un constantinismo de cuño evangélico en América Latina. Cf. C. René Padilla, comp.: *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991, pp. 5-19, 18.

Prefacio

Hace más de veinte años, en Buenos Aires, escuché al profesor Enrique Dussel bosquejar su visión para escribir una historia de la Iglesia desde el lugar del pueblo humilde y sin poder. Como heredero espiritual de la reforma radical, tal enfoque me pareció la manera más indicada para contar nuestra historia. Desde esa perspectiva, este libro narra una versión de la historia del pueblo cristiano. Se trata de una historia alternativa. Describe la historia tal como es percibida por los marginados; por los «pequeños», como Jesús solía llamarlos en los Evangelios; por los «herejes», como se han denominado desde el tiempo de Constantino; por los movimientos minoritarios, al estilo de las minorías abrahámicas y mesiánicas de la historia bíblica. Los sujetos y protagonistas que aquí narran su historia son los pobres y los oprimidos. Cuando todo parecía indicar que no tendrían acceso a la salvación, son ellos, precisamente, los que se han visto sorprendidos por la gracia de Dios y por su iniciativa misericordiosa. Ellos protagonizan una historia de testimonio mediante una misión profética sellada con el martirio. Es la historia de un pueblo que, sin contar con el poder humano, se siente llamado por Dios a participar de su misión en el mundo.

Este relato de las memorias del pueblo de Dios no destaca primordialmente los concilios ecuménicos, con sus debates teológicos y con las definiciones dogmáticas que resultaron de sus deliberaciones. Tampoco incluye la historia de las relaciones de los emperadores y príncipes con el papa y los obispos, en sus esfuerzos por resolver los problemas de la cristiandad, tanto en la Iglesia como en el imperio. Ni siquiera repasa las cruzadas ni las conquistas, emprendidas en nombre de Dios y en pro de la «evangelización».

Esta historia toma sus pistas de la visión que se encuentra en la Biblia. En la visión bíblica del reinado de Dios y de su justicia salvadora se hallan las claves para su interpretación. En las páginas de las Escrituras se describe y se descubre a un pueblo que siempre ha confesado que Dios es Rey, y vive en la plena certidumbre y esperanza de que Él reinará para siempre. Este pueblo —junto con el salmista— ensalza ese reinado y canta al «que hace justicia a los agraviados, que da pan a los hambrientos. ... liberta a los cautivos ... abre los ojos a los ciegos ... levanta a los caídos ... ama a los justos ... guarda a los extranjeros ... y al huérfano y a la viuda sostiene» (Salmo 146:6-9).

Los relatos que siguen representan la continuación de la historia de ese pueblo mesiánico que vivía en la expectativa de una restauración radical de

los valores del reinado de Dios en todo su vigor y plenitud. En sendas declaraciones programáticas, los primeros voceros de este movimiento restauracionista vislumbraron el futuro de manera realmente sorprendente: «Engrandece mi alma al Señor; ... Porque me ha hecho grandes cosas el Poderoso; Santo es su nombre. Y su misericordia es de generación en generación a los que le temen. Hizo proezas con su brazo; Esparció a los soberbios en el pensamiento de sus corazones. Quitó de los tronos a los poderosos, y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes; y a los ricos envió vacíos. Socorrió a Israel su siervo; Acordándose de la misericordia.» ... «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis. ... Mas ¡ay de vosotros, ricos! porque ya tenéis vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados! porque tendréis hambre. ¡Ay de vosotros, los que ahora reís! porque lamentaréis y lloraréis.» (Lucas 2:46-54; 6:20-25)

Juan Driver

Capítulo 1

La historia del pueblo cristiano

«Hace veintidós años, en 1961 en Nazaret de Galilea, cuando trabajaba en el Shikum árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de América latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro al imperio inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: «¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio *el pobre*?» Con vergüenza comprendí que toda la historia aprendida era una inversión anticristiana, y, le escribí una carta a un amigo historiador: «¡Algún día deberíamos escribir una historia *al revés*, desde los pobres, desde los oprimidos!» Los sábados, en la sinagoga de Nazaret, leíamos y releíamos Isaías 61,1 y Lucas 4,14: *«El Espíritu del Señor me ha ungido para evangelizar a los pobres ...»* Lo que hace veintidós años fue una conversión, un sueño, hoy comienza a ser realidad. Algo de paciencia, mucho de resistencia para soportar la incomprensión.»[1]

Introducción

¿Cómo debe escribirse una historia del pueblo cristiano que incluya el período desde sus comienzos en Palestina, en la cuarta y quinta décadas del siglo I, hasta nuestros tiempos en los últimos años del siglo XX? Debemos reconocer, de entrada, que nuestro repaso de ésta historia no será objetivo, ya que la absoluta objetividad histórica es imposible. Desde el momento en que los acontecimientos históricos comienzan a ser experimentados, observados, interpretados, evaluados, y relatados por personas, ya han dejado de ser hechos objetivos. Han pasado a ser subjetivos.

Formas tradicionales de enfocar la historia del cristianismo

1. Un enfoque muy común toma como punto de partida la Iglesia cristiana como *institución establecida*. Desde esta perspectiva, se toma nota de las instituciones producidas por la Iglesia. Generalmente, este ha sido el enfoque de la Iglesia oficial, o establecida, sea católica o protestante. Esta visión de la historia de la Iglesia cristiana tiende a ser positiva en su evaluación y conservadora en su interpretación, pues observa e interpreta desde la perspectiva de las capas sociales que ejercen el poder en la sociedad.

Esta forma de interpretar la historia de la Iglesia trae consigo sus criterios particulares para determinar lo que es de importancia entre los acontecimientos en el plano de la vida eclesial. Otorga mucha importancia a la institución empírica. Por ejemplo, para el catolicismo tradicional, la época cumbre de su historia se situaría en los siglos XII y XIII. Allí se nota, muy especialmente, en el apogeo del poder papal y en la extensión del Sacro Imperio Romano. Bajo el papado de Inocencio III (1198-1216) se realizó más plenamente la visión agustiniana de la Iglesia como «La ciudad de Dios».

Desde luego, también las interpretaciones protestantes oficialistas destacan el uso de criterios similares para determinar lo que se considera más importante en la historia de la Iglesia. Los momentos cumbres de su historia tienden a ser las épocas en que ejercen mucha influencia social y política. Se destacan, por ejemplo, los siglos XVI y XIX, el primero por la reforma protestante y el segundo debido a la expansión global de la influencia protestante.

2. Otra forma de enfocar la historia de la Iglesia destaca el desarrollo de *los dogmas y las doctrinas* con que los cristianos han formulado y definido intelectualmente su fe. Desde luego, esta orientación surgió en una época cuando ya los cristianos se distinguían de los no cristianos, más por su credo que por los valores éticos reflejados en su estilo de vida.

En el catolicismo tradicional este enfoque ha conducido a que se diera mucha importancia al desarrollo de las definiciones dogmáticas que llegaron a incorporarse en el Credo Apostólico en el siglo II, para dar un ejemplo. Posteriormente, se destaca también en la definición de las doctrinas trinitaria, en los Concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381), y cristológica, en el Concilio de Calcedonia (451).

La preocupación por la unidad de la Iglesia ha conducido a la elaboración de ciertos parámetros doctrinales para determinar la ortodoxia de los cristianos. Con el correr del tiempo la definición de un buen cristiano católico llegó a ser, uno que cree «lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos».[2] Los cristianos ortodoxos eran aquellos cuyas ideas concordaban con los principales obispos y sus congregaciones. Los disidentes en sus formulaciones ideológicas y doctrinales fueron estigmatizados como heterodoxos (los de otra forma de pensar), o herejes.[3]

Pero esta forma de enfocar la historia de la Iglesia ha sido también muy común entre los protestantes. El protestantismo clásico tradicionalmente se ha preocupado mucho por la sana doctrina. En realidad la reforma luterana fue fundamentalmente una reforma de la doctrina.[4] Y este énfasis llegó a destacarse todavía más en el escolasticismo protestante posterior. Por eso, los siglos XVI y XVII se consideran momentos cumbres en la historia debido a la reforma de la doctrina que se dio en ellos.[5]

3. Otra manera de enfocar la historia del cristianismo centra su atención en *la expansión geográfica, el crecimiento numérico e institucional y la influencia del cristianismo* como criterios para determinar lo que es esencial en su

desarrollo. Por lo tanto, se tiende a considerar las épocas de expansión misionera y de creciente influencia política como los momentos históricos más importantes. Estos incluyen los siglos III y IV cuando la Iglesia llega a ser la fuerza dominante en el imperio romano. Eusebio, el historiador cristiano, describió esta era como una «edad de oro».

Para los católicos, los siglos XVI y XVII fueron de gran importancia, pues la llamada «cristianización» de buena parte del mundo, incluyendo el hemisferio occidental, ocurrió durante este período de conquista española y portuguesa. La reciente «celebración» del quinto centenario del «descubrimiento» de las Américas ha servido para destacar de nuevo estas realidades en nuestra memoria histórica.

Algunos historiadores protestantes también han encontrado útil este criterio para determinar lo que es importante en la historia del cristianismo. Hallamos un ejemplo de esto en las obras del distinguido historiador estadounidense, Kenneth Scott Latourette, de la pasada generación.

En el prefacio a su *Historia del cristianismo*, Latourette cree poder distinguir las «épocas mayores» como «pulsaciones de la vida del cristianismo reflejada con todo su vigor y su influencia sobre la historia progresiva de la raza». Los criterios que él cree válidos para discernir estas pulsaciones son principalmente tres: «la expansión o reducción del territorio en el cual han de hallarse cristianos; los movimientos nuevos originados por el cristianismo; y el efecto del cristianismo según el punto de vista de la humanidad como un todo».[6]

Entre los protestantes, se tiende a ver el siglo XIX como uno de los momentos cumbres en la historia del cristianismo, debido a la gran expansión de influencia de los países predominantemente protestantes. El profesor bautista, Latourette, nos ofrece un ejemplo de esta apreciación histórica. Se refiere al período comprendido entre los años 1815 y 1914 como «el gran siglo» aludiendo a la «expansión sin precedentes» de la influencia protestante. «El siglo comprendido entre los años 1815 y 1914 presentó notables contrastes. La civilización estaba entrando a una nueva era. Muchas de las fuerzas que estaban moldeando aquella civilización eran abierta o tácitamente hostiles al cristianismo. ... Pero una nueva vida se inició para el cristianismo aumentando como una marejada. Esto aconteció especialmente en la forma de cristianismo, conocida con el nombre de protestantismo. ... El cristianismo continuó ejerciendo su poderosa influencia en la civilización y entre los pueblos occidentales. ... Especialmente por la parte que le correspondió en modelar los Estados Unidos de América, el cristianismo ganó la victoria en la total arena mundial.»[7]

Sobre el uso de estos criterios para discernir lo importante en la historia del cristianismo, notamos que en los tres ejemplos de expansión ofrecidos, el crecimiento extraordinario del cristianismo estuvo acompañado de un proceso secular de expansión imperialista. Los siglos IV y V marcaron una época en la expansión y el afianzamiento del imperio romano en el mundo de entonces.

Los siglos XVI y XVII fueron la época de la expansión de los imperios ibéricos y de otras naciones europeas. Las conquistas españolas y portuguesas fueron llevadas a cabo invocando una justificación cristiana: la «evangelización» de los infieles. Los conquistadores estuvieron acompañados por los frailes de las grandes órdenes misioneras.

El siglo XIX marcó la culminación en la creación de nuevos imperios de parte de los países del Atlántico del Norte, predominantemente protestantes, en que los imperios británico y estadounidense han jugado los papeles centrales. La gran influencia del protestantismo durante este siglo se debe en buena parte a la intervención política, militar y comercial de estos poderes imperiales protestantes.

4. Otro enfoque en la narración e interpretación de la historia de la Iglesia ha sido el uso de la *biografía*. Se describe la vida de los cristianos más destacados a través de los siglos y, de esta manera, se va hilando una historia del cristianismo. Sin duda, las tendencias modernas hacia el individualismo han contribuido a la popularidad de este enfoque. Aunque esta forma de «escribir la historia» puede ser atractiva, no hace justicia al carácter fundamentalmente colectivo del movimiento cristiano. Su condición de pueblo es lo que más destaca al pueblo de Dios en ambos Testamentos. Aunque la intervención de muchos individuos ha sido clave para nuestra comprensión de algunos aspectos de la historia de la Iglesia, las biografías, por sí solas, no nos proporcionan elementos suficientes para hilar nuestras memorias del pueblo de Dios.

5. Otra manera de enfocar la historia del cristianismo consiste en trazar el desarrollo de su *culto*, tanto corporativo como particular. Hay una convicción ampliamente difundida entre los cristianos de que la finalidad principal de los seres humanos es conocer a Dios y rendirle culto. Por lo tanto, se tiende a hallar en la espiritualidad cristiana la clave para la elaboración de una historia de la Iglesia. Aunque la espiritualidad (bien entendida) sea un aspecto muy importante para la elaboración de una historia del pueblo de Dios, puede prestarse a malentendidos muy fácilmente, resultando en un enfoque parcial.

Filosofías tradicionales de la historia

Todo historiador que observa, evalúa e interpreta los acontecimientos en la vivencia de un pueblo procede bajo algunas presuposiciones, o con cierta «filosofía» que influye sobre sus conclusiones. A través de los siglos se han observado ciertas presuposiciones, o «filosofías de la historia», que han resultado determinantes en la observación, evaluación e interpretación históricas. A continuación mencionamos algunas.[8]

1. *El agnosticismo*. Los que asumen esta postura alegan que si hay sentido en la historia, o si no lo hay, no podemos saberlo. Si hay pautas, o pistas, que nos permiten encontrar un hilo orientador para comprender la historia de un pueblo, las ignoramos. El agnóstico tiende a proceder bajo la ilusión de ser más observador imparcial, que participante interesado en el proceso histórico-

co. Aunque parezca manifestar cierta modestia en cuanto a sus posibilidades de saber, el agnóstico que insiste en la imposibilidad de saber también puede pecar de presumido.

2. *La concepción cíclica.* Según esta visión, la historia consiste en una serie de repeticiones continuas. Este concepto era popular entre los antiguos filósofos griegos y se contrasta con la antigua visión hebrea que concibe la historia en términos lineales, es decir, que la historia procede hacia una meta final. Aunque a veces sea posible observar ciertas semejanzas entre las experiencias de un pueblo en el presente, con vivencias anteriores en su historia, resulta difícil aceptar una teoría que trata de ubicar todo acontecer histórico dentro de una visión cíclica.

3. *La visión del progreso.* Este concepto pretende ver cierto progreso en el proceso histórico. Concibe la historia como una evolución. Cuando se combina con el concepto cíclico resulta en una filosofía de la historia como espiral, un círculo que va en ascenso. La teoría propuesta por Hegel, el filósofo alemán, de «tesis, antítesis y síntesis» también condujo a una filosofía de la historia que resultó ser una combinación de los conceptos de ciclo y progreso. En este proceso confrontacional, o dialéctico, la historia va evolucionando hacia la verdad. Esta filosofía de la historia refleja una mentalidad fundamentalmente moderna y optimista.

4. *El concepto de ilusión.* Este concepto, de origen principalmente oriental, entiende que los acontecimientos son ilusorios, que sólo tienen apariencia de la verdad. Guarda relación con ciertas tendencias espiritualistas que ven la verdad como realidad fundamentalmente espiritual y subyacente en relación con los acontecimientos objetivos e históricos. Según esta filosofía, los hechos históricos o carecen de sentido real, o su sentido es relativo, pues la verdadera salvación se da en una esfera puramente espiritual.

5. *Filosofía providencialista.* Concibe a Dios actuando salvíficamente en la historia humana. Según esta visión, la historia se entiende en la medida en que nos sometemos al Dios que ha actuado, y sigue actuando, en forma definitiva en la encarnación de Jesús de Nazaret. La historia humana es la esfera concreta en que la salvación divina se realiza y se experimenta. Y esto llena de sentido y otorga gran importancia a los acontecimientos históricos. Ahora bien, la observación, evaluación e interpretación del proceso histórico en esta perspectiva requiere modestia, pues no es fácil liberarnos de todos nuestros prejuicios a fin de ver la realidad a través de la óptica de la «mente de Cristo».

Hacia una visión bíblica de la historia

La tesis de este libro, anticipada ya en la cita de Enrique Dussel al comienzo de este capítulo, sostiene la posición de que en la Biblia hay una visión particular de la historia de salvación que también debe ser tomada en cuenta para una elaboración de la historia posbíblica del pueblo de Dios.

La historia bíblica del pueblo de Dios encuentra su punto de partida en la vocación de Abraham. Tanto Israel, como la Iglesia cristiana, señalan la vocación de Abraham como elemento clave para delinear su vida y su misión y para determinar su identidad (Génesis 12:1-3; Hebreos 11:8-19).

Aunque muchas veces se señala el éxodo como el punto de partida para la identidad de Israel como pueblo, sin embargo, según el testimonio bíblico, el pacto de Dios con Abraham era concebido como el punto de partida para la liberación de Israel en el éxodo (Éxodo 2:24, 25; 6:2-8). En su confesión de fe, el Israel antiguo reconocía que su existencia como pueblo de Dios estaba enraizada en la vocación de Abraham (Josué 24:2ss). Y aunque otra versión del credo israelita recuerda que su padre fue «un arameo a punto de perecer ... [que] descendió a Egipto y habitó allí con pocos hombres, allí creció y llegó a ser una nación grande», la visión básica de la identidad de Israel es la misma (Deuteronomio 26:5-9). Israel debía su existencia, como pueblo de Dios, a la iniciativa misericordiosa de Dios hacia los patriarcas, Abraham y sus descendientes.

En su contexto bíblico, la vocación de Abraham parecería ser la respuesta de Dios al proyecto fallido de Babel (Génesis 11:1-12:13). Esa sociedad que pretendía asegurarse un futuro (hacer para sí un nombre y construir una torre) terminó en la confusión y en el olvido. Esta comunidad abrahámica de fe aparece como la alternativa divina a esas empresas humanas, seculares y religiosas, que pretenden asegurar su supervivencia y proyección históricas con base en el ejercicio de la fuerza coercitiva. Esta aparente precariedad que caracteriza la vida de la comunidad de fe se destaca en una de las confesiones de fe más antiguas del pueblo de Dios (Deuteronomio 26:5-10).

Y aun en este pueblo, tan insignificante entre los poderes seculares de la época, (Caldea, Babilonia, Egipto, etc.) no fueron sus instituciones políticas, ni religiosas, las que finalmente resultaron determinantes para la supervivencia nacional de Israel. El verdadero significado de su historia no se hallaba en ellas, sino en movimientos minoritarios de carácter profético y renovador. Su proyección histórica se hallaría en un «siervo sufriente de Yahveh», en una persona ungida por Dios y en un pueblo escogido para cumplir los propósitos salvíficos de Dios, en un remanente fiel, más bien que en la monarquía, o en su jerarquía sacerdotal.

El movimiento mesiánico en Israel fue esencialmente un movimiento de restauración radical de la intención salvífica de Dios, tal como ésta había sido expresada en los antiguos pactos y las grandes iniciativas liberadoras de Dios. Significativamente, al igual que los profetas auténticos, el Mesías y la comunidad mesiánica sufrieron la persecución a manos de los poderes establecidos, fueran éstos políticos o religiosos. La postura fundamental de la comunidad mesiánica en el mundo es la de la disconformidad. El pueblo cristiano se describe en el Nuevo Testamento como la alternativa a las sociedades humanas con sus sistemas de valores (Mateo 5-7; Romanos 12; y otros).

La creación de una comunidad mesiánica era el elemento fundamental en la misión de Jesús. Como lo señala tan elocuentemente el biblista español, Juan Mateos, «Jesús no propone ideologías, por eso no predicaba este mensaje a todo el mundo; a la gente le habla en parábolas, para despertar la inquietud y hacerla reflexionar. A lo que él se pone es a formar un grupo donde ese ideal se viva. Mientras no existan comunidades así, no hay salvación, el objetivo de Jesús está anulado y su doctrina y ejemplo se convierten en una ideología más. Por supuesto, para fundar esas comunidades no se puede usar la violencia: si el ser persona libre es esencial al grupo, la adhesión tiene que darse por convicción propia. ... De ahí el empeño que deben poner los que creen en Jesús por formar comunidades que vivan plenamente el mensaje».[9]

La confesión de la Iglesia neotestamentaria, tanto en su culto y su doctrina, como en su vida, es que los verdaderos designios de Dios corren a través de la comunidad del «Cordero inmolado» (Filipenses 2:5-11; Apocalipsis 5:9-10). La imagen del «libro sellado» en Apocalipsis 5 parece referirse al misterioso sentido de la historia. Y sólo el Cordero inmolado es digno «de tomar el libro y de abrir sus sellos». La manera en que Dios redime y forma un nuevo pueblo mesiánico en, y por medio de, su Mesías resulta ser, entonces, una declaración clara sobre el sentido verdadero de la historia.

Desde luego, juntamente con esta visión de la historia del pueblo de Dios existía otro concepto de la historia en el antiguo Israel. Luego de encontrarse establecido en Canaán, Israel reclamó para sí «un rey como las naciones» (1 Samuel 8). Y la trayectoria de Israel, tristemente, llegó a ser determinada, en gran parte, por una sucesión de monarcas. Aun así, persistió, desde el principio, una corriente profética que llamaba a Israel a la fidelidad, ante su verdadera razón de ser: servir de bendición a todos los pueblos de la tierra (Génesis 12:3). Y aun cuando hubiera reyes en Israel, éstos deberían ser radicalmente diferentes (Deuteronomio 17:14-20).

También en el Nuevo Testamento hallamos rasgos de esta visión incluso dentro de la comunidad mesiánica. Entre los seguidores más allegados a Jesús hubo deseos de posiciones de poder en un reino mesiánico concebido según el modelo de otros reinos terrestres (Mateo 20:20-28; y otros). Aunque en el Nuevo Testamento esta visión no pasa de ser una tentación en medio de la comunidad reunida en torno al Mesías, mediante un creciente espíritu de contemporización, dentro de pocos siglos la Iglesia cristiana llegó a ser establecida por el poder civil del imperio romano, y no faltaron apologistas e historiadores cristianos que aceptaron y defendieron esta tergiversación de la antigua visión bíblica de la historia del pueblo de Dios.

La reforma radical

En nuestra reflexión sobre la historia del pueblo cristiano, seguiremos las pistas y pautas que hemos notado ya en la historia bíblica para determinar lo que es de verdadera importancia histórica. Así pues, concentraremos la aten-

ción principalmente en esos movimientos de restauración radical que, al estilo de la minoría abrahámica en el Antiguo Testamento y del movimiento mesiánico en el Nuevo, han demostrado una capacidad singular para discernir la intención salvífica y restauradora de Dios y se han atrevido a vivir esa alternativa redentora, sirviendo como fuente de auténtica bendición para sus respectivas sociedades.

Históricamente, algunos de estos movimientos se han identificado con el título técnico de «reforma radical».[10] Nosotros usaremos los términos en forma menos técnica y más general. Por lo tanto, conviene ofrecer ciertas definiciones provisorias para estos términos, a fin de aclarar el sentido en que los usaremos a continuación.

A. *Reforma*. Hemos usado los términos «reforma» y «restauración» como sinónimos. Restaurar conlleva el sentido de recuperar o restablecer su condición anterior. Significa volver a poner una cosa en aquel estado o estimación que antes tenía. De modo que la condición original de lo que se propone restaurar proporciona el modelo para su restablecimiento.

Reformar también denota el sentido de restaurar o restablecer. Aplicado a la iglesia, el término implica que la forma concreta de la iglesia importa. Se entiende «forma» no en un sentido abstracto, sino como «forma social» o «forma comunitaria en la arena concreta de la historia». De hecho, quedan excluidos los dos conceptos de reforma que se mencionan a continuación.

1. *Espiritualista*. De acuerdo con esta visión las formas concretas no son de fundamental importancia. Lo que importa recuperar es la autenticidad interior, o espiritual. Esta ha sido una opción reformista muy atractiva a través de la historia de la Iglesia.

Con esto no negamos las dimensiones espirituales de la fe y vida del pueblo de Dios. Sencillamente destacamos que lo opuesto de lo espiritual, en su sentido bíblico, no es lo material, como diría la filosofía griega. Bíblicamente, lo espiritual se inspira en el Espíritu de Dios, o de Cristo, en contraste con la inspiración de otros espíritus. Se ha dicho, no sin cierta razón, que la fe bíblica es la más materialista de todas. El concepto de reforma que usaremos aquí implica que la mera revitalización, o ciertos tipos de renovación espiritual, no son suficientes para una auténtica restauración de la vida del pueblo de Dios y que hace falta *re*-formar.

2. *Intelectualista*. Según este concepto, las ideas adecuadas o correctas son lo más importante. Es necesario pensar en la forma correcta. Se destaca la importancia de la *ortodoxia* (pensar correctamente) en contraste con la *heterodoxia* (pensar de otra manera). Se preocupa más por una hermenéutica adecuada (¿cómo se interpreta?) que por una ética consecuente (¿cómo se obedece?). Aquí debe notarse que en la tradición de la reforma radical no se establece esta distinción entre la hermenéutica y la obediencia. Por el contrario, su hermenéutica ha sido tradicionalmente una hermenéutica de obediencia, es decir, obedeciendo se conoce.

Los reformadores radicales no niegan que las ideas sean importantes. En su insistencia en la autoridad bíblica, reconocen que la fe que se confiesa es importante. Pero se insiste que lo que se hace y las formas concretas que toma la vida particular del pueblo de Dios, también importan. Con esto otorgan al vocablo bíblico «creer», un sentido más pleno, incluyendo también el hacer.

La tentación intelectualista ha estado presente en la Iglesia a lo largo de su historia. Se nota en su gran preocupación por la *ortodoxia*, o conformidad dogmática, mientras que su interés en la *ortopraxis* (término que aún no aparece en los diccionarios de la lengua española) es considerablemente menor.

B. *Radical.* Usamos el término *radical* en su sentido literal, aquello que pertenece a la raíz, en lugar del sentido político muchas veces asignado al término, denotando cambios o actividades extremistas. *Radical* viene del latín *radix*, o raíz.

Algunas reformas resultan ser superficiales porque su punto de referencia se encuentra en la desastrosa situación actual. La reforma radical es realmente fundamental, pues se basa y se orienta en el fundamento mismo, en la *radix*, es decir, en la raíz.

Entre otras cosas, esto significa que los debates en torno a los cambios en la iglesia no se pueden limitar sólo a dos alternativas. Tanto los conservadores, como aquellos que promueven el cambio, muchas veces proceden bajo este error, es decir, que hay sólo dos posibilidades, una correcta y la otra equivocada. En realidad, es posible identificar, por lo menos, cuatro opciones:

1) Un *conservadurismo* que ni es reformista ni es radical, que asume que las estructuras básicamente son justas.

2) Un *reformismo no radical* que propone cambios sin exigir que sean fundamentales, o de raíz.

3) Un *radicalismo no reformista* que se limita a criticar la situación existente sin asumir los compromisos que implicarían cambios concretos.

4) Un *reformismo radical* que asume el desafío de iniciar cambios fundamentales que sean consecuentes con sus mismas raíces.

Una visión no constantiniana de la historia del pueblo cristiano

Los historiadores de la Iglesia generalmente han aceptado las presuposiciones constantinianas en sus descripciones e interpretaciones de la historia del cristianismo. Constantinianismo es el nombre que se aplica al proceso que ocurrió en el siglo iv, mediante el cual la Iglesia cristiana dejó de ser un movimiento minoritario y marginado, misionero en su relación con el mundo y perseguido por los poderes establecidos, y llegó a ser reconocido y protegido por el poder secular. A partir de las obras de Eusebio de Cesarea, «padre de la historia eclesiástica», esta «síntesis constantiniana» ha ejercido una vasta (y nefasta) influencia sobre la forma en que la historia del pueblo de Dios se concibe generalmente.[11]

Mediante un ultraje de violencia indescriptible, la Iglesia, la comunidad ungida por Dios para continuar la misión de su Mesías en el mundo, ha sido prostituida, convirtiéndose en la cortesana del imperio. La historia de salvación toma forma significativa precisamente en esos puntos donde el pueblo de Dios, participando fielmente con Él en su misión en el mundo, lucha contra el mal. El verdadero sentido de vocación misionera fue sacrificado en la síntesis constantiniana. En la medida en que la Iglesia ha descubierto de nuevo su memoria auténtica, también ha encontrado de nuevo su vocación esencialmente misionera como comunidad mesiánica. La historia del pueblo cristiano es esencialmente una historia de fidelidad misionera. En todos los movimientos de restauración radical, que trataremos a continuación, la imagen del testigo-mártir, tan importante en la historia bíblica, vuelve a inspirar a la Iglesia con su poder.

Constantino, emperador romano entre los años 306-337, fue el principal protagonista secular en este proceso constantinianizante. Aunque el emperador no se dejó bautizar hasta el año 337, cuando se encontraba ya en su lecho de muerte, Eusebio no dudó en llamarlo «líder» de la Iglesia. A continuación ofrecemos algunos de los elementos formales en este proceso de la constantinianización de la Iglesia cristiana.

En el año 311 un edicto, firmado por Galerio (que se encontraba enfermo de muerte) Licinio y Constantino, otorgaba oficialmente la tolerancia al movimiento cristiano, hasta entonces duramente perseguido. «Otorgamos indulgencia ... permitiendo a los cristianos a existir de nuevo y constituir sus propios lugares de culto, siempre que no ofendan el orden público. ... A la luz de esta indulgencia nuestra, será el deber de los cristianos orar a Dios por nuestra salud y por el bien público, al igual que por el suyo propio, a fin de que el Estado sea preservado de todo peligro, y que ellos mismos puedan vivir seguros.»[12]

En 313, otro edicto imperial otorgaba la libertad religiosa y la devolución de propiedades confiscadas a los cristianos durante las persecuciones recientes. «A los cristianos ... que eligen esa religión, se les permitirá continuar en ella sin impedimento. ... Aquellos que han adquirido lugares destinados al culto cristiano han de devolvérselos a los cristianos, sin demandar remuneración.»[13]

Otros edictos imperiales en el año 313 otorgaban al clero subsidios económicos de los fondos públicos y eximían al clero cristiano de sus deberes civiles a fin de poder dedicarse enteramente a sus tareas religiosas y contribuir así al bien común. «Subsidios para sus gastos deben ser otorgados a ciertos ministros específicos de ... la más santa religión católica.» «Los miembros del clero deben ser eximidos de los deberes públicos. ... Pues, parece que cuanto mayor es el culto que rinden a su Dios, tanto mayores son los beneficios que recibe el Estado.»[14]

En el año 321 la Iglesia cristiana recibió cierto reconocimiento jurídico que le permitía recibir y poseer legados, convirtiéndola así en propietaria. También en este año, «el venerable día del Sol» fue declarado oficialmente día de descanso en la ciudad. Mientras tanto, se permitió una excepción en el campo para facilitar las cosechas.[15]

En 380, un edicto de Teodosio estableció oficialmente el cristianismo como religión imperial. De modo que este movimiento cristiano, marginado y perseguido, llegó a ser un poder establecido y perseguidor. «Es nuestro deseo que todas las naciones sometidas a nuestra clemencia ... continúen en la profesión de esa religión que fue entregada a los romanos por el divino apóstol Pedro, tal como ha sido preservada por la tradición fiel; profesada por el pontífice Dámaso y por Pedro, obispo de Alejandría, hombre de santidad apostólica. ... Autorizamos a los seguidores de esta ley a asumir el título de cristianos católicos. ... Pero los demás ... serán llamados herejes ... y sufrirán el castigo que ... nuestra autoridad decidirá infligir.»[16]

Cuatro siglos después de Cristo, para el año 438, la presencia de no cristianos quedaba prohibida en las fuerzas armadas del imperio. De allí en adelante las legiones romanas serían compuestas exclusivamente de cristianos.

En este proceso, el poder civil se había colocado al servicio de la Iglesia. Pero aún más trágico era el hecho de que la Iglesia se encontraba al servicio del poder civil. En palabras del historiador inglés, Lord Acton: «Todo poder corrompe, pero el poder absoluto corrompe absolutamente».

Gracias a estos cambios constantinianos, una buena parte de la historia de la Iglesia ha resultado ser, según las palabras de Enrique Dussel con las que iniciamos este capítulo, «una inversión anticristiana». La memoria histórica de la Iglesia ha sido fatalmente deformada y esta memoria ha servido más a los intereses de los poderes establecidos, y sus instituciones, que al pueblo cristiano como tal.

En nuestro estudio proponemos una breve relectura de la historia del pueblo de Dios a partir del libro por excelencia, la Biblia. Y luego, a la luz de esta lectura, proponemos elaborar «una historia al revés». Haremos un repaso de los siglos siguientes buscando, entre las memorias históricas de la Iglesia, la memoria de esos movimientos de restauración radical que aparecen y reaparecen siglo tras siglo en sus páginas.

Capítulo 2

Hacia una visión bíblica del pueblo de Dios

Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios. ... ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Donde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. ... Nosotros predicamos a un Cristo crucificado; escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres. ¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios (1 Corintios 1:17, 18, 20, 21, 23-29; Biblia de Jerusalén).

Este texto refleja la apreciación paulina del movimiento mesiánico durante el primer siglo. Se destaca el carácter marginado de las comunidades que surgieron en respuesta al testimonio apostólico. Pero no sólo fue así en el pueblo cristiano, también refleja acertadamente el carácter del pueblo de Dios descrito en ambos testamentos.

El pueblo de Dios en el Antiguo Testamento

Según su propia confesión de fe antigua, el pueblo de Dios reconoce que debe su identidad fundamental a la iniciativa misericordiosa de Dios; a la vocación de Abraham (Josué 24:2ss). En su contexto bíblico, la formación de

esta minoría abrahámica surge como alternativa al proyecto fallido de Babel (Génesis 11:1-12:13). Babel es representativo de las sociedades humanas que pretenden depender para su supervivencia, su protección, y su expansión, de su capacidad para defenderse contra todo enemigo mediante la imposición de su poder.

En contraste, Israel confesaba la precariedad social que caracterizaba su existencia. «Un arameo a punto de perecer fue mi padre, el cual descendió a Egipto y habitó allí con pocos hombres, ... y los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. Y clamamos a Jehová el Dios de nuestros padres; y Jehová oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión; y Jehová nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con grande espanto, y con señales y con milagros» (Deuteronomio 26:5-8).

En Israel, Dios era conocido como el que había hecho una cosa inaudita, redimiendo para sí un miserable bando de esclavos de Egipto. «Pero a vosotros Jehová os tomó, y os ha sacado del horno de hierro, de Egipto, para que seáis el pueblo de su heredad. ... ¿Ha intentado Dios venir a tomar para sí una nación de en medio de otra nación, con pruebas, con señales, con milagros y con guerra, y mano poderosa y brazo extendido, y hechos aterradores como todo lo que hizo con vosotros Jehová vuestro Dios ante tus ojos?» (Deuteronomio 4:20, 34).

Los marginados seguían siendo los objetos de la preocupación especial de Dios. Y en el antiguo Israel existían provisiones generosas que protegían los derechos de los marginados: pobres, viudas y huérfanos, esclavos y forasteros. «No aborrecerás al edomita, porque es tu hermano; no aborrecerás al egipcio, porque forastero fuiste en su tierra» (Deuteronomio 23:7). También hubo una provisión que permitía a los pobres y forasteros espigar en los campos en tiempo de la cosecha (Levítico 19:9-10).

Las provisiones del pacto sinaítico se distinguían considerablemente de los códigos que regían en las naciones que rodeaban al antiguo Israel. En ellas los esclavos eran considerados más como propiedades a ser conservadas por sus dueños, que como hermanos en una comunidad de pacto. En cambio, en Israel los derechos de los esclavos debían ser protegidos contra los malos tratos por parte de sus amos (Éxodo 21:26ss) y contra la devolución a sus dueños extranjeros en el caso de los esclavos fugados (Deuteronomio 23:16, 17).

El reposo sabático era un gran privilegio para todos, pues recordaban que habían sido esclavos en Egipto (Deuteronomio 5:14, 15). En Israel, la tierra no se vendía a perpetuidad, porque los recursos eran de Dios y el pueblo seguía siendo «forasteros y extranjeros» en su relación con Dios (Levítico 25:23).

Cuando Israel dejó de ser peregrino y forastero en el desierto y llegó a ser morador y propietario en Canaán, entonces fueron mayores las tentaciones de olvidar las promesas divinas de protección y providencia, y de depositar su confianza en otras bases de seguridad (Deuteronomio 8:11-18).

Según la visión bíblica, el liderazgo en el pueblo de Dios era carismático, es decir, un don de Dios otorgado a su pueblo. Es notorio el contraste entre el intento abortivo de Moisés de liberar a su pueblo de la opresión egipcia (Éxodo 2:11-15) y el programa redentor de Dios que comenzó con la vocación de Moisés (Éxodo 3:4-12).

No fue sin resistencia que surgió, posteriormente, la institución monárquica en Israel. Y con todo, hubo un intento profético de limitar los abusos del poder de los reyes mediante una serie de provisiones encaminadas a darle a la monarquía un carácter más carismático (Deuteronomio 17:14, 20). Los profetas confrontaron constantemente, tanto a los monarcas como a la jerarquía sacerdotal, en la defensa de los marginados.

Israel pudo sobrevivir en el exilio debido, en buena parte, a los profetas fieles que pudieron articular una teología de esperanza. Gracias a estos aportes proféticos, pudieron entender que la aflicción inocente de un pueblo no es necesariamente absurda y que el sufrimiento vicario puede llegar a ser redentivo (Isaías 42-53). De la amarga experiencia del exilio surgió de nuevo la visión prístina de la preocupación prioritaria de Dios por los marginados. «El Espíritu de Jehová el Señor está sobre mí, porque me ungió Jehová; me ha enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos, a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos, y a los presos apertura de la cárcel; a proclamar el año de la buena voluntad de Jehová, ... a consolar a todos los enlutados» (Isaías 61:1-2).

El pueblo mesiánico en el Nuevo Testamento: Jesús

Según el testimonio unánime de los Evangelios, Jesús comprendió muy bien esta predilección, de parte del Dios de Israel, en favor de los marginados. Esa visión, recogida por el profeta tras la amarga experiencia del exilio babilónico, también le sirvió de inspiración a Jesús en la comprensión de su misión mesiánica en el mundo (Lucas 4:18-21). Y de Jesús, sin duda, la comunidad mesiánica captó su visión contracultural.

Según los Evangelios, Jesús anticipaba la visión paulina con que hemos comenzado este capítulo. Ante el rechazo de su propio pueblo, Jesús pudo reconocer que, en su misericordia, Dios elegía a los marginados. «En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños. Sí, Padre, porque así te agradó» (Mateo 11:25-26).

Esta predilección divina por los marginados estaba profundamente enraizada en la práctica y las palabras de Jesús. Su preocupación por las capas marginadas en Palestina se convirtió, desde el comienzo de su ministerio, en el punto principal de choque entre Jesús y las autoridades religiosas judías. Esta es la acusación que sus enemigos le echaban en cara: «Este es un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Lucas 7:34; Mateo 11:19). El contexto de la referencia a esta acusación, tanto en Mateo como en

Lucas, es el cumplimiento de la visión profética de Isaías 61:1-2. «Los ciegos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio» (Lucas 7:22; Mateo 11:5).

Los tres sinópticos señalan que la comunión de mesa, que Jesús y sus discípulos acostumbraban tener con los marginados, era lo que más escandalizaba a los fariseos. «¿Por qué come vuestro Maestro con los publicanos y pecadores? Al oír esto Jesús, les dijo: Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. Id, pues, y aprended lo que significa: Misericordia quiero, y no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento» (Mateo 9:11-13; Marcos 2:16-17; Lucas 5:30-32). Jesús insistía en la comunión con todos estos grupos de personas que, según el pensamiento religioso de la época, estaban excluidos del reino de Dios. Y éstos, en los Evangelios, incluyen una gama muy amplia: los pobres, los niños, las mujeres, los enfermos, los leprosos, los publicanos, los impuros, los extranjeros, los samaritanos, «los pequeños», etc.

Muchas de las parábolas de Jesús apuntan en la misma dirección. «Se acercaban a Jesús todos los publicanos y pecadores para oírle, y los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: Este a los pecadores recibe, y con ellos come. Entonces él les refirió esta parábola ...» (Lucas 15:1-3). En este caso, son las parábolas de Lucas 15: la de la oveja perdida, de la moneda perdida y del hijo perdido.

Pero la parábola que refleja más claramente la predilección de Jesús por los marginados es, sin duda, la parábola del dueño de la viña y los obreros. Los obreros contratados en la undécima hora recibieron el mismo salario que los que habían trabajado desde el principio. En su conclusión Jesús declara categóricamente la predilección divina por los últimos. «Así, los primeros serán postreros, y los postreros, primeros; porque muchos son llamados, mas pocos escogidos» (Mateo 20:16). Y efectivamente, en el movimiento mesiánico resultó ser así. Fueron los paganos los que primero entraron al reino, junto con «los publicanos y las rameras» (Mateo 21:31), antes que los judíos que reclamaban para sí la codiciada descendencia abrahámica.

El movimiento mesiánico, descrito en el Nuevo Testamento, era un movimiento minoritario que tuvo sus comienzos en la periferia del judaísmo. Esta marginación era tanto social, como económica, religiosa y geográfica. Los Evangelios nos ofrecen ejemplos notables de la forma en que el evangelio surge de fuentes no esperadas. Personas marginadas dan testimonio de las realidades esenciales. De una mujer samaritana aprendemos que «Jesús es el Mesías» y que «Dios es la Verdad» (Juan 4:29, 42). De María Magdalena aprendemos que «Jesús ha resucitado» (Juan 20:18). Del centurión romano —un extranjero temido y odiado, miembro de las fuerzas imperiales de ocupación—, oímos que «Jesús es el Hijo de Dios» (Marcos 15:19). Y todo esto nos parece «notable» debido a nuestra tendencia a leer las Escrituras desde una perspectiva constantiniana. Sin embargo, desde la perspectiva «patas arriba» de la Biblia, esto resulta normal.

«Galilea de las naciones», situada en la periferia geográfica, social, y religiosa del judaísmo, se identifica claramente en los Evangelios como el punto de partida de la iniciativa divina de salvación mesiánica escatológica. Los Evangelios enfatizan marcadamente esta procedencia galilea del movimiento mesiánico, con su evangelio.[1] Y esto es todavía más sorprendente cuando tomamos en cuenta que las presiones sociales sobre la Iglesia primitiva, para llegar a ser más aceptable religiosa y socialmente, la hubieran llevado a callar sus humildes comienzos.

El insulto más ofensivo que el judaísmo oficial podía echar en cara a aquellos que se atrevían a disentir, de alguna forma, de su ortodoxia religiosa era, «¿Eres tu también galileo?» (Juan 7:52). El hecho de que el Mesías pudiera proceder de Galilea era, para todo judío respetable, imposible (Juan 7:41). Y aquellos que insistían en que era imposible que un profeta auténtico procediera de Galilea, reclamaron una autoridad escritural para apoyar su posición (Juan 7:52). Este menosprecio oficial de cualquier influencia galilea hace aún más notable el énfasis neotestamentario sobre la procedencia galilea del evangelio mesiánico. «Los relatos de Jesús el galileo que se nos han dejado en las descripciones contenidas en los Evangelios son un testimonio elocuente de lo radical y de lo realmente transformadora que había sido esa experiencia.»[2]

Las implicaciones de un evangelio, mediado desde abajo, y por medio de marginados, raramente ha sido comprendido en una iglesia aliada, de una manera u otra, con el poder. El que Jesús haya venido como profeta, sacerdote y rey significa, a partir de la encarnación, que Jesús de Nazaret nos ha provisto del modelo definitivo para nuestro testimonio profético, para nuestra intercesión sacerdotal y para nuestro ejercicio del poder real.[3]

La procedencia galilea del movimiento mesiánico no es simplemente un elemento aislado más, de mera importancia geográfica en el relato evangélico. Es parte de un proyecto global en el cual la iniciativa salvífica divina surge desde abajo, en relación con las estructuras sociales y religiosas, y desde la periferia de la esfera política. En los Evangelios de Lucas y Juan, especialmente, encontramos, lo que parecería ser, un énfasis desproporcionado sobre los samaritanos, por ejemplo, a pesar de los fuertes prejuicios judíos en su contra. Los marginados dentro de Israel (los pobres, los pequeños, las rameras, los publicanos, los leprosos, los forasteros) no solamente constituyen los objetos privilegiados de la gracia de Dios, son también los protagonistas activos en el proyecto divino de evangelización. Todos estos ejemplos apuntan a una economía salvífica que es subversiva. El reinado de Dios surge desde abajo, subvirtiendo las instituciones deformadas y caducas.

El Nuevo Testamento está repleto de evidencia que apunta a los humildes comienzos del movimiento mesiánico. Entre los primeros títulos que la comunidad primitiva se aplicaba a sí misma están los siguientes: «el camino», «forasteros y extranjeros», «exiliados», «peregrinos», «los mansos», «los pequeños» y «los pobres». Estas imágenes reflejan la manera en que la Iglesia

primitiva comprendía su propia naturaleza y su misión evangelizadora. Estos valores, tan diametralmente contrarios a los que predominaban en el judaísmo, al igual que en el mundo grecorromano, seguramente deben su origen a Jesús mismo. Y el hecho de que la Iglesia primitiva haya retenido estas imágenes, a pesar de todas las presiones en su contra, testifica de su importancia para el sentido de identidad en la comunidad mesiánica y su comprensión de su misión evangelizadora.

Los Evangelios contienen abundantes referencias sobre la condición humilde de Jesús. Era pobre. En su niñez experimentó la vida de un refugiado político. Jesús mismo fue marginado (Juan 1:11). Y todas las mujeres nombradas en su genealogía hubieran sido consideradas como marginadas sociales.[4] Sin embargo, éste es precisamente el mismo Jesús que los evangelizadores apostólicos proclamaban por todas partes, y cuyo recuerdo la Iglesia primitiva conservaba en sus memorias escritas. Por medio de este Jesús vinieron la gracia y la verdad (Juan 1:17).

El pueblo mesiánico en el Nuevo Testamento: Pablo

Es evidente, por sus escritos, que Pablo comprendía perfectamente bien este carácter marginado del Mesías y del movimiento que llevaba su nombre. Esto resulta muy claro en la cita de Primera de Corintios, con que iniciamos este capítulo. Pero más que aludir meramente al carácter marginado de la comunidad cristiana en Corinto, Pablo comienza a articular una teología de elección a fin de expresar la predilección de Dios por los marginados. «Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo ... ha escogido Dios lo débil del mundo ... lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios» (1 Corintios 1:27-28). En este contexto, la doctrina de la elección, que tanta discusión ha ocasionado a lo largo de la historia de la Iglesia, parecería indicar la predilección de Dios por los despreciados del mundo. Son precisamente los que «en otro tiempo no erais pueblo ... que ahora sois pueblo de Dios; que ... habéis alcanzado misericordia» (1 Pedro 2:10).

La insistencia paulina en evangelizar a los gentiles, considerados marginados por aquellos que reclamaban para sí los beneficios de la elección divina, sin hacerles pasar por el embudo de la circuncisión, era otra señal de que Pablo comprendía el carácter fundamental del evangelio mesiánico. En el concilio de Jerusalén, y en otra ocasión en Antioquía, Pablo, movido por el Espíritu de Jesús mismo, salió en defensa de los despreciados y los marginados. Esta convicción le costó a Pablo la incomprensión de muchos de sus hermanos en la fe, incluyendo a Pedro, y la persecución y muchos sufrimientos a manos de los judíos que resultaban ser «enemigos de la cruz».

En su informe sobre la misión paulina, Lucas emplea en seis o siete ocasiones el término, «el camino», que aparentemente era uno de los primeros títulos con que la comunidad primitiva empezó a referirse a sí misma y comprender su identidad.[5] Las raíces inmediatas de esta imagen para la autocomprensión de la Iglesia están en Jesús y en los Evangelios.

Según los profetas del exilio que anunciaron el retorno del pueblo a su tierra, el primer éxodo, caracterizado por las obras redentoras de Yahveh, sería experimentado otra vez en un nuevo éxodo del cautiverio babilónico a Jerusalén. Por eso, «voz que clama en el desierto: Preparad camino a Jehová» (Isaías 40:3). Pero todos los evangelistas aplican este texto a Jesús, más bien que a Yahveh, identificando así a Jesús como «el camino» (Juan 14:6) de un nuevo éxodo y un nuevo pacto de salvación mesiánica. De modo que el pueblo cristiano está en peregrinación hacia la tierra prometida del reino. El pueblo mesiánico es el pueblo que sale de «los Egiptos» de nuestro mundo para servir a Dios en el desierto, peregrinando bajo su cobertura.

El pueblo mesiánico en el Nuevo Testamento: las comunidades petrinas[6]

La primera carta de Pedro nos ofrece un claro ejemplo del sentido de identidad que caracterizaba a las comunidades cristianas esparcidas por el imperio romano en las últimas tres décadas del siglo I, y su postura en la sociedad.

Pedro escribió su carta «a los que viven como extranjeros en la dispersión: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos ... para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre» (1 Pedro 1:1-2). La escribe desde «Babilonia» (1 Pedro 5:13), referencia elocuente a Roma, que tanto sufrimiento seguiría infligiendo sobre el pueblo cristiano. De acuerdo con las metáforas empleadas en el Nuevo Testamento, con que la comunidad cristiana expresa su autocomprensión, este nuevo pueblo de Dios se halla en un nuevo exilio babilónico, participando de un nuevo éxodo bajo un nuevo Moisés, Jesús el Mesías.

La carta sirve para animar a las comunidades y orientarlas, en su destierro (1 Pedro 1:17), a vivir «en medio de los gentiles una conducta ejemplar a fin de que, en lo mismo que os calumnian como malhechores, a la vista de vuestras buenas obras den gloria a Dios en el día de la Visita» (1 Pedro 2:12). En estas circunstancias son los hechos, más que las palabras, los que importan (1 Pedro 3:2). El término traducido destierro (*paroikía*) (1 Pedro 1:17) lleva el sentido de vivir sin ciudadanía, comunidades lejos de su tierra y carentes de derechos civiles.

Para comprender las cartas de Pedro en su sentido bíblico, es necesario tomar en cuenta los factores sociales que condicionaban la vida de las comunidades cristianas de la época. El imperio romano era el escenario de considerables desplazamientos sociales. Abundaban los desposeídos, los esclavos, los bárbaros del norte que invadían al imperio, extranjeros sin ciudadanía, todos en tránsito. Todos estos grupos marginados carecían de derechos legales, pues no eran reconocidos por las autoridades civiles como ciudadanos. En un sentido muy concreto, las comunidades cristianas del período suplieron esta necesidad, tanto social como espiritual, de seguridad y sentido de pertenencia. «Ya no sois extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos con los santos y familiares de Dios» (Efesios 2:19).

El término «casa» (*oikos*) es una palabra clave para Pedro. En la «familia de Dios», o la «casa de Dios», estos elementos marginados en la sociedad encontraban una familia y un hogar. De modo que la iglesia se convertía en una alternativa y una protesta frente a la atomización social que caracterizaba la vida urbana en el imperio romano. En este ambiente doméstico, en las casas de las familias cristianas extendidas, situadas en las ciudades del imperio, se empezaba a construir una nueva clase de vida comunitaria. Si bien es cierto que eran sostenidos en sus sufrimientos con una esperanza viva de «nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia» (2 Pedro 3:13), ya comenzaban a experimentar esta nueva realidad anticipadamente en el contexto de sus comunidades domésticas. Viviendo en el imperio romano en pleno siglo I, estas comunidades confesaban, «nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Filipenses 3:20).

Este era el lugar primario donde las barreras sociológicas, raciales, económicas y religiosas, tan predominantes en la sociedad antigua, eran vencidas y superadas. Las barreras que separaban a judíos y gentiles, libres y esclavos, hombres y mujeres, cultos y analfabetos, fueron destruidas por medio de la formación de una nueva familia. Estas iglesias domésticas eran los lugares donde el surgimiento del nuevo orden de Dios era más evidente. Eran signos anticipados del nuevo orden de Dios para la humanidad. Esta nueva familia abría sus brazos para recibir a los «extranjeros y forasteros» (*pároikos y parepídemos*), marginados en el imperio.

Conclusión

Hacia finales del siglo I encontramos la imagen del forastero aplicada, ya no a las personas marginadas por la sociedad, sino a la asamblea cristiana local. En el saludo de la primera carta de Clemente a los corintios leemos: «La Iglesia de Dios que habita como forastera (*pároikos*) en Roma, a la Iglesia de Dios que habita como forastera (*pároikos*) en Corintio».[7] Y hacia la mitad del siglo II encontramos que este uso de la imagen sigue en aumento. Policarpo saluda a la congregación cristiana en Filipos: «Policarpo y los ancianos que están con él, a la Iglesia de Dios, que habita como forastera (*pároikos*) en Filipos».[8] Igualmente, leemos en el prólogo del Martirio de Policarpo: «La Iglesia de Dios que habita como forastera (*pároikos*) en Esmirna, a la Iglesia de Dios que vive forastera (*pároikos*) en Filomelio, y a todas las comunidades peregrinas (*paroikía*) en todo lugar, de la santa y universal Iglesia».[9]

Este término, que había servido para describir la condición social de los marginados que encontraban un nuevo sentido de valor e identidad personales en las comunidades cristianas esparcidas a través del imperio romano, llegaría a ser un término técnico para referirse a la congregación local. De este trasfondo surge el término latino, *parochia*, y el español, parroquia, para designar la congregación local.

Pero en el período que sigue, después del cambio constantiniano, el significado del término llega a cambiarse tanto que ya ni siquiera se reconoce su sentido original. En lugar de ser forasteros y extranjeros en un sentido literal, o figurado, del término, los parroquianos en las iglesias establecidas generalmente son todo lo contrario. Son personas que pertenecen, tanto en su contexto social como en el eclesiástico, y ejercen influencia y poder. Aun en las llamadas iglesias libres, los parroquianos generalmente son todo menos forasteros y extranjeros en su contexto social.[10]

Además de encontrarse marginados porque sus valores se basaban en la vida y el mensaje de Jesús, la marginación de los cristianos también se debía a razones económicas y políticas. En Italia, al igual que en Alejandría en Egipto, la creación de los grandes latifundios condujo a la expulsión de los pequeños agricultores. Estos gradualmente se marcharon hacia las ciudades donde formaron grandes cinturones de miseria. Grandes masas de esclavos fugados, y otros elementos marginados, también llegaron a la capital en busca de anonimato y posibilidades de sobrevivencia. Se estima que a principios de la era cristiana la población romana llegaba a más de un millón de habitantes.

Por un tiempo las autoridades buscaron resolver los urgentes problemas socioeconómicos mediante la práctica conocida como «pan y circo». Repartieron trigo, aceite, sal, vino y ropa. Pero, para evitar que se agotara el tesoro imperial, Cesar Augusto limitó el número de los beneficiados de este reparto a 200 000 personas. Esta limitación estuvo en vigor hasta el reinado de Diocleciano, hacia finales del siglo III. Más tarde la población romana fue dividida entre los ciudadanos y el vulgo de la población, que eran considerados sin valor político. Así que el pueblo romano llegó a formarse de una minoría privilegiada viviendo en medio de una masa de gente humilde. Entre esta gran masa de esclavos y libertos pobres con sus familias, bailarines y cantantes, prostitutas, mujeres y niños, se hallaba la gran mayoría de los cristianos en Roma.[11]

Los judíos, durante su experiencia de marginación en el exilio babilónico, crearon, efectivamente, un sistema de apoyo social al formar la sinagoga. En éstas los judíos, esparcidos a través del imperio romano y marginados por los sectores sociales dominantes y las autoridades, pudieron conservar su identidad nacional y religiosa.

También en las iglesias domésticas, esparcidas a través de las principales ciudades del imperio, los cristianos pudieron conservar su identidad como comunidades del reino mesiánico. Este reino brota entre los signos de la predilección divina por los marginados. «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio» (Mateo 11:5). En estas comunidades los «sin pueblo» llegan a ser pueblo (1 Pedro 2:10). Y los «sin Dios» llegan a formar parte de una «nueva humanidad» mesiánica, creada a costa de la vida misma de Jesús (Efesios 2:12-15).

La historia bíblica del pueblo de Dios es, en realidad, la historia de este pueblo al servicio del reino —reino caracterizado por la predilección de Dios por los marginados.

Capítulo 3

Un vistazo a los siglos II y III

«Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres por su tierra, por su lengua o por sus costumbres. No habitan en ciudades propias, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. A la verdad esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres sabios, ni profesan, como otros hacen, una enseñanza humana, sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras —según la suerte de cada uno—, y adaptándose en comida, vestido y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de vida superior y admirable, y, por confesión de todos, extraordinario. Habitan en sus propias patrias, pero como extranjeros; participan en todo como ciudadanos, pero todo lo soportan como forasteros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero nunca abandonan a los que han engendrado. Tienen la mesa en común, pero no el lecho. Viviendo en la carne, no viven según la carne. Viven en la tierra, participando de la ciudadanía del cielo. Obedecen a las leyes, pero las sobrepasan con sus vidas. A todos aman y por todos son perseguidos. Los desconocen y, sin embargo, los condenan. Pero cuando son entregados a la muerte quedan vivificados. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. Son despreciados y en las mismas deshonras son glorificados. Los difaman y los declaran justos. Los vituperan y ellos bendicen. Se los injuria y ellos dan honra. Haciendo el bien, son castigados como malhechores. Condenados a muerte, se alegran como sí les dieran la vida. Los judíos los hostigan como forasteros; los griegos los persiguen, pero ninguno de sus enemigos puede decir cuál es la causa de su odio. Resumiéndolo todo en una palabra: los cristianos son en el mundo lo mismo que el alma en el cuerpo. Lo mismo que el alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, así los cristianos se esparcen por todas las naciones del universo. De la misma manera que el alma habita en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. ... Los cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible. ... El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están en el mundo, como en una cárcel, pero

ellos son los que mantienen la trabazón del mundo.» (*Discurso a Diogneto*, V, 1-VI, 7)[1]

La Iglesia primitiva de los tres primeros siglos era una sociedad de contraste. A pesar de las semejanzas obvias que unían a los cristianos con sus semejantes en sus contextos judío y grecorromano, las diferencias eran realmente notables. Cuando los apologistas cristianos, como el autor del *Discurso a Diogneto*, comparaban a los cristianos con sus contemporáneos judíos y paganos, su reacción solía ser de asombro, pues las comunidades cristianas daban «muestras de un tenor de vida superior y admirable, y, por confesión de todos, extraordinario». La «invisibilidad» de la religión cristiana, a que alude el apologista, no se trataba de una espiritualización de su fe. La Iglesia primitiva aún no había creado instituciones formales y fácilmente visibles a los observadores de afuera. Sencillamente se reunían en sus casas, en lugar de locales especialmente destinados al culto. Las estructuras sociales de este movimiento incipiente eran fundamentalmente familiares más bien que jerárquicas. La predilección divina por los marginados, que caracterizaba la convicción y la práctica del movimiento mesiánico en el principio, seguía siendo la nota predominante. Su sentido de misión, heredado de Jesús mismo, de ser una comunidad mesiánica de testimonio en medio del mundo, hacía que se les viera como «el alma del cuerpo» capaz de «mantener la trabazón del mundo». Empapada del Espíritu de Jesús mismo, la vida personal y comunitaria de los cristianos resultaba ser francamente «admirable y ... extraordinaria».

La composición social de la Iglesia primitiva

Hemos notado ya la predilección divina por los marginados que observamos en la Biblia. El testimonio de Jesús y de los evangelistas apunta en la dirección de un movimiento popular predominantemente compuesto por personas marginadas de una forma u otra.

Sin embargo, la composición de la comunidad primitiva no estaba limitada exclusivamente a personas de origen humilde. La fidelidad a la misión mesiánica llevó a la primera iglesia a abrirse a toda clase de personas. Aun en el Nuevo Testamento encontramos a fariseos (entre ellos estaba Saulo, llamado Pablo), oficiales municipales, comerciantes, centuriones, y otros, que llegaron a formar parte de la comunidad. Y podemos imaginar que este proceso continuó y se incrementó, incluso en las décadas posteriores. Pero esa marcada predilección por las personas marginadas parece haber continuado, por lo menos durante los siglos dos y tres.

Según la impresión de Plinio el Joven, gobernador en Bitinia durante la segunda década del siglo II, había «un gran número de personas de todas las edades, clases sociales y de uno y otro sexo».[2] Con todo, habría que señalar que Plinio no era el observador mejor calificado para opinar sobre la composición social de las comunidades cristianas. Hay mucha evidencia que apunta

hacia el carácter humilde de sus miembros y la presencia en ella de grupos marginados.

Atenágoras, el apologista, escribió: «Entre nosotros, empero, es fácil hallar a gentes sencillas, artesanos y vejezuelas, que si de palabra no son capaces de poner de manifiesto la utilidad de su religión, la demuestran por las obras. Porque no se aprenden discursos de memoria, sino que manifiestan acciones buenas: no herir al que los hiere, no perseguir en justicia al que los despoja, dar a todo el que les pide y amar al prójimo como a sí mismo» (Atenágoras: *Legación en favor de los cristianos*, 11).[3] Tertuliano escribió en 197, en Cartago, que «personas de uno y otro sexo, y de toda edad, condición y, sí, rango, están pasando a la profesión de la fe cristiana» (*Apología* I).[4]

Si bien es cierto que la Iglesia primitiva estaba incorporando a algunas personas con bienes y con cierto nivel de cultura, el número de los marginados en la Iglesia seguía siendo desproporcionadamente grande. Estos incluían esclavos, campesinos despojados de sus tierras y desplazados a las grandes ciudades, pobres, viudas, huérfanos y mujeres. Según la investigación de Peter Lampe, hasta finales del siglo II las comunidades cristianas en Roma estaban formadas principalmente de esclavos y otras personas de las capas sociales bajas.[5] Según los escritos de la época, en las enseñanzas e instituciones nacientes del cristianismo, seguía habiendo una predilección por los marginados.

Hacia mediados del siglo II en Roma, Hermas refleja en sus escritos cierta idealización de la pobreza. «Como viera, pues el Señor la mente de ellos ... mandó que se les recortaran sus riquezas, sin que les fueran ... quitadas del todo, a fin de que pudieran hacer algún bien de lo que les quedaba.» Y aconseja a los catecúmenos esperar hasta poder deshacerse de sus riquezas antes de proceder al bautismo. «Pero es preciso que se recorte de ellas este siglo y las vanidades de sus riquezas, y entonces se adaptarán al reino de Dios. Porque necesario es que entren en este reino, dado que el Señor ha bendecido a esta raza inocente.» (Hermas: *Comparación Novena*, 30, 5; 31, 2).[6]

En su apología, Arístides escribió de la ayuda mutua en la comunidad cristiana hacia mediados del siglo II. «No desprecian a la viuda, no contristan al huérfano; el que tiene, le suministra abundantemente al que no tiene. Si ven a un forastero, le acogen bajo su techo y se alegran con él como con un verdadero hermano. Porque no se llaman hermanos según la carne, sino según el alma.» (Arístides: *Apología* Según los fragmentos griegos, XV, 7).[7]

El autor de la *Epístola de Bernabé*, cuando escribió en Alejandría hacia fines del siglo I, advirtió a la Iglesia contra los peligros del camino del «negro». En este camino están los que «no atienden a la viuda y al huérfano, ... que aman la vanidad, que persiguen la recompensa, que no se compadecen del menesteroso, que no sufren con el atribulado, ... matadores de sus hijos por el aborto, ... que echan de sí al necesitado, que sobreatribulan al atribulado, abogados de los ricos, jueces inicuos de los pobres, pecadores en todo» (*Carta de Bernabé*, XX, 2).[8]

El culto en la Iglesia primitiva

A continuación ofrecemos uno de los primeros (y de los pocos) testimonios, por parte de escritores no cristianos de la época, sobre la vida y las prácticas de la comunidad mesiánica primitiva. Bajo sospecha de actividades ilícitas, la Iglesia fue el objeto de una investigación oficial. El testimonio citado es parte de un informe enviado al emperador romano, Trajano, alrededor del año 112. Lo que impresiona a este observador secular, y no iniciado en los misterios del incipiente movimiento cristiano, es la relación íntima entre su culto rudimentario y su compromiso a la honradez en sus relaciones sociales y a la rectitud de vida. Los votos asumidos por estos cristianos (luego los llamarían «sacramento») muy bien podrían parecerles una conspiración a las autoridades imperiales. En realidad el bautismo cristiano primitivo comprometía de manera radical. Su alusión a la comida común era, sin duda, el ágape que los cristianos seguían celebrando los domingos en la noche, según la tradición paulina.

«En un día designado ellos acostumbraban reunirse antes de la aurora y recitar antifonalmente un himno a Cristo, como si fuera a un Dios, y hacer votos a no cometer ningún crimen, sino abstenerse del hurto, del robo, del adulterio y de la infidelidad; y a cumplir siempre la palabra empeñada. Al concluir esta ceremonia se marchaban para, luego, volverse a reunir para comer juntos una simple comida común.» (*Carta de Plinio, gobernador de Bitinia, a Trajano*, X, xcvi).[9]

La *Didaché* (título griego para el tratado, *Doctrina de los Doce Apóstoles*, que citamos a continuación) es uno de los escritos poscanónicos más antiguos que poseemos, escrito probablemente a fines del siglo I. Una vez más, notamos la íntima relación que guardaban el culto de la mesa del Señor y la calidad de las relaciones sociales en la comunidad. La auténtica participación en la eucaristía implicaba una reconciliación con el compañero y una restauración de las relaciones en la familia de Dios.

«Reunidos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel, empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio.» (*Doctrina de los Doce Apóstoles*, XIV, 1-2).[10]

La primera *Apología* de Justino Mártir refleja las actitudes y las prácticas que caracterizaban a la Iglesia en Roma alrededor del año 150. Aquí, otra vez notamos la relación estrecha entre la celebración conjunta de la eucaristía y el ágape, y el reparto generoso de los bienes materiales que sigue inmediatamente después de compartir el pan y el vino. Se nota también la atención que se presta a los miembros marginados de las comunidades cristianas. Las viudas y los huérfanos, los enfermos y los necesitados, los encarcelados (por la persecución oficial) y los forasteros, todos son objetos especiales de la preocupación comunitaria.

«El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo permite, los recuerdos de los apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo, «amén». Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. Los que tienen y quieren, cada uno, según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ellos a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad. Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos; pues es de saber que le crucificaron el día antes del día de Saturno, y al siguiente al día de Saturno, que es el día del sol, aparecido a sus apóstoles y discípulos, nos enseñó estas mismas doctrinas que nosotros os exponemos para vuestro examen.» (Justino Mártir: *Apología* I, 67).[11]

El orden de culto eucarístico que se cita a continuación proviene, también, de la *Didaché*, a fines del primer siglo. Refleja una liturgia inspirada por imágenes y palabras bíblicas tomadas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Aún se mantiene un equilibrio entre formas litúrgicas y expresiones carismáticas de culto. Contiene oraciones elaboradas y, a la vez, otorga a los profetas carismáticos libertad de expresión. Refleja una comunidad que todavía mantiene intacta su memoria de experiencias como las que inspiraron los textos paulinos que encontramos en 1 Corintios 12-14 y Romanos 12.

«Respecto a la acción de gracias (eucaristía), daréis gracias de esta manera: Primeramente, sobre el cáliz: Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David, tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos. Luego, sobre el fragmento: Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos manifestaste por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos. Como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente. Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra acción de gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: No deis lo santo a los perros. Después de saciaros, daréis gracias así: Te damos gracias, Padre santo, por tu santo Nombre, que hiciste morar en nuestros corazones, y por el conocimiento de la fe y la inmortalidad

que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos. Tu, Señor omnipotente, creaste todas las cosas por causa de tu nombre y diste a los hombres comida y bebida para su disfrute. Mas a nosotros nos hiciste gracia de comida y bebida espiritual y de vida eterna por tu siervo. Ante todo, te damos gracias porque eres poderoso. A ti sea la gloria por los siglos. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y reúnela de los cuatro vientos, santificada, en el reino tuyo, que has preparado. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos. Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia. Maranathá. Amén. A los profetas, permitidles que den gracias cuantas quieran.» (*Doctrina de los Doce Apóstoles*, IX, 1-X, 7).[12]

El estilo de vida y las prácticas económicas en la Iglesia primitiva

Arístides, el apologista griego, escribió alrededor del año 125. Sus escritos reflejan la vida y el pensamiento de las comunidades en Grecia y Asia Menor. Uno de ellos, dirigido a Adriano, el emperador romano, tenía el propósito de defender a los cristianos frente a las nocivas calumnias que circulaban por el imperio. Aquí también notamos la misma actitud hacia los marginados que caracterizaba al pueblo de Dios en los textos canónicos. Se mencionan específicamente a las viudas y los huérfanos, los pobres, los forasteros y los encarcelados por la persecución, a manos de los poderes seculares. El ayuno, lejos de ser un mero ejercicio de disciplina espiritual, o una técnica para dominar el cuerpo y sus deseos, asume dimensiones económicas concretas. Según Arístides, se ayuna a fin de poder compartir con el que necesita. Aquí encontramos ecos de la visión profética: «¿No es más bien el ayuno que yo escogí, desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión, y dejar ir libres a los quebrantados, y que rompáis todo yugo? ¿No es que partas tu pan con el hambriento, y a los pobres errantes albergues en casa; que cuando veas al desnudo, lo cubras, y no te escondas de tu hermano?» (Isaías 58:6-7).

«A los siervos y siervas y a los hijos, si alguno los tiene, les persuaden a hacerse cristianos por el amor que hacia ellos tienen, y cuando se hacen tales, los llaman hermanos sin distinción. ... Viven con toda humildad y mansedumbre y en ellos no se halla mentira. Se aman unos a otros y no desprecian a las viudas y libran al huérfano de quien lo trata con violencia; y el que tiene, da sin envidia al que no tiene. Apenas ven a un forastero, lo introducen en sus propias casas y se alegran con él como por un verdadero hermano; porque los llaman hermanos no según su cuerpo, sino en el espíritu y en Dios. Apenas también alguno de los pobres pasa de este mundo, y alguno de ellos lo ve, se encarga, según sus fuerzas, de darle sepultura; y si se enteran de alguno de ellos que está encarcelado o es oprimido por causa del nombre de su Cristo, todos están solícitos de su necesidad y, si es posible libertarle, lo libertan. Y si

entre ellos hay alguno que esté pobre o necesitado y ellos no tienen abundancia de medios, ayunan dos o tres días para satisfacer la falta de sustento necesario en los necesitados. Y los preceptos de su Cristo los guardan con mucha diligencia; viven recta y modestamente, como les mandó el Señor Dios. Todas las mañanas y a todas las horas, alaban y glorifican a Dios por los beneficios que les hace y dan gracias por su comida y bebida.» (*Apología de Arístides* según la versión siríaca, XV, 4-8).[13]

Los escritos de Hermas reflejan la vida de las comunidades cristianas en Roma, alrededor de los años 140-150. Las advertencias dirigidas hacia los miembros pudientes de la comunidad tienen una autoridad profética. Su observación sobre las desigualdades económicas que contribuyen al malestar y la enfermedad, tanto de los que tienen, como de los que no tienen, es realmente notable. La generosidad cristiana sería el remedio tanto para los unos, como para los otros. Esta observación, aparentemente sencilla, sigue siendo vigente en la actualidad en esas sociedades humanas plagadas por las violencias producidas por las tremendas discrepancias entre el despilfarro de los ricos y la desesperación y la miseria de los pobres, y en un mundo dividido entre naciones ricas y naciones pobres.

«Vivid en paz unos con otros, cuidad los unos de los otros, socorreos mutuamente, no queráis ser solos en participar con exceso y profusión de las criaturas de Dios, sino repartid también a los necesitados. Los unos, en efecto, por sus excesos en el comer, acarrean enfermedades a su cuerpo y arruinan su salud; otros, por el contrario, no tienen qué comer y, por falta de alimentación suficiente, arruinan también su cuerpo y no gozan de salud. Así, pues, esta intemperancia os es dañosa a vosotros, que tenéis y no dais parte de ello a los necesitados. ... Los que abundáis, pues, buscad a los hambrientos. ... ¡Alerta, pues, vosotros que os jactáis en vuestra riqueza! Mirad no giman los necesitados y su gemido suba hasta el Señor, y seáis excluídos, junto con vuestros bienes ...» (*El Pastor de Hermas*, Visión III, 9:2-6).[14]

«Los que amábamos, por encima de todo, el dinero y los acrecentamientos de nuestros bienes, ahora, aun lo que tenemos, lo ponemos en común y de ello damos parte a todo el que está necesitado. ... Los que tenemos socorremos a todos los necesitados y nos asistimos siempre unos a otros.» (Justino Mártir: *Apología* I, 14:2; 67:1).[15]

Las actitudes hacia la violencia y la guerra en la Iglesia primitiva

Los padres de la Iglesia que escribieron durante el período que siguió la era neotestamentaria fueron unánimes en su apoyo de la paz y en su oposición a la violencia contra los seres humanos, en todas sus formas, incluyendo la guerra. Atenágoras, quien escribió alrededor del año 180, se opuso decididamente tanto al aborto, como al infanticidio, a la violencia de los espectáculos con gladiadores y fieras en el circo y a la matanza en las guerras.

«Los espectáculos de gladiadores o de fieras ... son por vosotros organizados. Mas nosotros, que consideramos que ver matar está cerca del matar mismo, nos abstenemos de tales espectáculos. ¿Cómo, pues, podemos matar los que no queremos ni ver para no contraer mancha ni impureza en nosotros? Nosotros afirmamos que las que intentan el aborto cometen un homicidio y tendrán que dar cuenta a Dios por ello; entonces, ¿por qué razón habíamos de matar a nadie? Porque no se puede pensar a la vez que lo que lleva la mujer en el vientre es un ser viviente y objeto, por ende, de la providencia de Dios, y matar luego al que ya ha avanzado en la vida; no exponer lo nacido, por creer que exponer a los hijos equivale a matarlos, y quitar la vida a lo que ha sido ya criado. No, nosotros somos en todo y siempre iguales y acordes con nosotros mismos, pues servimos a la razón y no la violentamos.» (Atenágoras: *Legación en favor de los cristianos*, 35).[16]

En los debates entre judíos y cristianos, los judíos solían insistir que el mundo sería cambiado con la venida del Mesías. Las profecías mesiánicas de Isaías 2 y Miqueas 4 eran invocadas en estas discusiones. Y ya que el mundo, según la opinión judía, seguía siendo como siempre, sería un error alegar que el Mesías había venido. En nombre de los cristianos, Justino Mártir afirmó que el mundo sí experimentaría cambios con la venida del Mesías. Pero en lugar de ceder a la tentación común de espiritualizar su respuesta, diciendo que el Mesías había venido pero que los cambios se habían limitado a transformaciones espirituales e interiores en los individuos, respondió que las transformaciones profetizadas por Miqueas ya se estaban produciendo en medio del pueblo cristiano.

«Nosotros, los que estábamos antes llenos de guerra y de muertes mutuas y de toda maldad, hemos renunciado en toda la tierra a los instrumentos guerreros y hemos cambiado las espadas en arados y las lanzas en herramientas para el cultivo de la tierra, y cultivamos la piedad, la justicia, la caridad, la fe, la esperanza, que nos viene de Dios Padre por su Hijo crucificado.» (Justino Mártir: *Diálogo con Trifón*, 110).[17]

En realidad, Justino fue el primero de muchos padres de la Iglesia primitiva que compartían esta convicción. Más adelante, en el siglo segundo, Teófilo fue nombrado obispo de Antioquía. Él fue el primero, con autoridad eclesiástica formal, en expresar esta postura de que la visión profética de la paz ya se estaba cumpliendo en la comunidad de Cristo. Para ello hizo referencia a Isaías 66:5 en lugar de apelar a Isaías 2 o Miqueas 4. (Teófilo: *Los tres libros a Autólico*, III, 14).[18]

Ireneo llegó a ser obispo de la Iglesia en Lyon hacia fines del siglo segundo. Él también dijo que la visión profética de Miqueas 4 e Isaías 2 ya se estaba cumpliendo.

«Pero si la ley de libertad —es decir, la Palabra de Dios— predicada por los apóstoles (que salieron de Jerusalén) a través de toda la tierra, causó tal cambio en el estado de las cosas, que éstas (naciones) sí cambiaron sus espadas y

lanzas en rejas de arado y ... hoces (es decir en instrumentos útiles para propósitos pacíficos), y que ahora no están acostumbrados a pelear, pero cuando son heridos, ofrecen la otra mejilla, entonces los profetas no han hablado estas cosas de ninguna otra persona, sino del que las ha realizado. Y esta persona es nuestro Señor.» (Ireneo: *Contra los herejes*, IV, 34,4).[19]

En la misma época Tertuliano, el gran teólogo cristiano en el norte de Africa, escribía algo muy similar.

«Ellos se unirán para martillar sus (espadas) para azadones, y sus lanzas para hoces; y no alzará (espada) nación contra nación, ni se ensayarán más para la guerra. ¿A quién, pues, se refiere sino a nosotros que, plenamente instruidos por la nueva ley, observamos estas prácticas —siendo anulada la ley antigua, y cuya abolición queda demostrada en la acción misma (la de martillar las espadas en azadones, etc.)? Porque la costumbre bajo la ley antigua era vengarse uno mismo mediante el uso de la espada, y sacar «ojo por ojo» y responder, vengándose el daño sufrido. Pero la costumbre bajo la nueva ley apunta a la clemencia, y se convierte en tranquilidad el ambiente feroz de «espadas» y «lanzas», y la antigua forma de ejecutar la «guerra» sobre los adversarios y enemigos de la ley es transformada en las acciones pacíficas de «arar» y «cultivar» la tierra.» (Tertuliano: *Una respuesta a los judíos*, 3).[20]

A principios del siglo III, Orígenes, que vivió primero en Egipto y más tarde en Palestina, expresó su opinión sobre esta visión profética con las siguientes palabras.

«Así, pues, a los que nos preguntan de dónde venimos y a quién tenemos por fundador, les respondemos que, siguiendo los consejos de Jesús, venimos a convertir en arados nuestras espadas, aptas para la guerra y el agravio, y a transformar en hoces las lanzas con que antes combatíamos. Por ello es que no tomamos la espada contra pueblo alguno, ni aprendemos el arte de la guerra, pues por causa de Jesús nos hemos hecho hijos de la paz —por Jesús que es nuestro guía, o autor de nuestra salud, en lugar de las tradiciones en que éramos extraños a las alianzas.» (Orígenes: *Contra Celso*, V, 33).[21]

Estos cinco escritores cristianos representativos escribieron entre los años 150 y 250. Todos ellos reflejan la visión que aparentemente caracterizaba a la Iglesia, a través de todo el imperio romano, durante este período. Sus escritos nos vienen de Roma y de Palestina, de Egipto, de Lyon en el sur de Francia y del norte de Africa. Todos reflejan ese mismo sentido de identidad, como comunidades de paz, que caracterizaba a la Iglesia cristiana primitiva.

Los cristianos primitivos no sólo se oponían a la violencia de la guerra, sino también resistían tenazmente las presiones a participar de las ceremonias idolátricas que abundaban en las legiones romanas. Las ceremonias de lealtad patriótica se celebraban regularmente en los ritos religiosos militares. Sin embargo, para los cristianos, tales ritos eran idolátricos.

Por ello, las ceremonias militares, a menudo fueron precisamente los momentos cuando los cristianos se rehusaron a participar, pues para ellos hubie-

ra significado negar su lealtad absoluta a Dios. Como consecuencia, sufrían el martirio. Esta fue la clase de situación que proporcionó la ocasión para el tratado de Tertuliano, *De la corona*, escrito en el año 211. Este es el primer escrito cristiano totalmente dedicado a la cuestión de la participación de los cristianos en el ejército.

Un soldado había rehusado cumplir con los requisitos para participar en una ceremonia militar. A fin de recibir el bono otorgado por el emperador, los soldados tenían que presentarse vestidos con su uniforme militar oficial. Esto incluía una corona militar hecha de hojas de laurel. Este renegado, cuyo nombre desconocemos, rehusó llevar la corona en su cabeza, debido a sus convicciones cristianas. En lugar de ponérsela, la llevaba en la mano. Fue detenido por desobedecer el protocolo militar y, presumiblemente, fue ejecutado.

En su tratado, Tertuliano reconoció indirectamente la presencia de otros cristianos prestando servicio en la legión. Pero los acusó de intentar «servir a dos señores». Tertuliano también lamentaba el hecho de que algunos cristianos de su época sólo verían en este incidente «una mera cuestión formal». Y concluyó que muchos cristianos se estaban aflojando en su compromiso cristiano, a fin de evitar ser perseguidos. (Tertuliano: *De la corona*, 1).[22]

Pero, para Tertuliano, más importante que la corona militar en sí, y las prácticas idolátricas relacionadas con ella, era la cuestión de «si el servicio militar es apropiado para los cristianos. ¿Qué sentido tiene discutir una cuestión puramente accidental, cuando la realidad en que está basada debe ser condenada? ... ¿Es admisible vivir de la espada, cuando el Señor proclama que el que vive de la espada morirá de espada? ¿Y tomará parte en la guerra un hijo de paz que ni siquiera está dispuesto a entablar pleito contra su prójimo? ¿Y llevará a cabo detenciones, encarcelamientos, torturas y ejecuciones uno que ni siquiera se venga de los males que él mismo sufre? ... En realidad llevar el nombre del destacamento de la luz al de las tinieblas es cometer una violencia.» (Tertuliano: *De la corona*, 11).[23]

Por cierto, Tertuliano se daba cuenta de que un soldado que ya se encontraba en el ejército romano podía hacerse cristiano. Y aunque citaba los ejemplos de los soldados que se acercaron a Juan el Bautista y los centuriones que aparecen en las páginas del Nuevo Testamento, no obstante, permaneció firme.

«Cuando uno llega a ser creyente y sella su fe, tiene que abandonar inmediatamente el servicio militar, como muchos han hecho, o experimentará toda clase de inconvenientes a fin de no ofender a Dios, y eso no se permite aun fuera del servicio militar. ... Tampoco ofrece el servicio militar un escape del castigo por sus pecados. ... En ningún lugar puede el cristiano cambiar su carácter. Si uno es obligado a ofrecer sacrificio y negar a Cristo mediante las amenazas de tortura y muerte ... excusas de esta clase son una negación de la esencia de nuestro sacramento.» (Tertuliano: *De la corona*, 11).[24]

Cuando uno reconocía que el servicio militar, en sí mismo, no era permisible para el cristiano, entonces las cuestiones secundarias de la corona militar y las ceremonias idolátricas, perdían su importancia. Al situar el problema en la vida militar misma, más bien que en la corona ceremonial, Tertuliano no negaba que la idolatría presentaba un problema. En realidad, colocaba el problema en su contexto más amplio. La idolatría no consiste meramente de sus aspectos rituales. La misma vida militar es idolátrica porque en ella el emperador usurpa el lugar del Señor.

La evangelización en la Iglesia primitiva

Durante este período la Iglesia cristiana se iba extendiendo poco a poco a través del imperio romano. Se ha estimado que los cristianos constituían aproximadamente el 5% de la población cuando Constantino asumió el poder a principios del siglo IV. Tenemos realmente pocos testimonios sobre el crecimiento de la Iglesia durante los siglos II y III.

Para el año 240 la congregación en Europos —ciudad situada sobre el río Eufrates en Asia— eliminó una pared en la casa donde se reunían a fin de acomodar a unas sesenta personas en lugar de las treinta que cabían antes. Esta es la evidencia arqueológica más antigua que tenemos de los locales en que se reunían las comunidades cristianas primitivas.

Y sabemos que para el año 251 en la Iglesia en Roma había 154 ministros, de un tipo u otro, y «viudas, con los afligidos y necesitados más de mil quinientos; todos sostenidos y alimentados por la misericordia y el amor de Dios» (Eusebio: *Historia eclesiástica*, XLIII, 43).[25] Se estima que para el año 300 había aproximadamente un cristiano por cada veinte habitantes en Roma.

Este crecimiento no se debió a la actividad misionera organizada. Lane Fox comenta que «no existen señales de una misión dirigida por las autoridades de la Iglesia. Con la excepción de Panteno en la India y uno más ... no podemos nombrar ningún misionero cristiano activo entre San Pablo y la era de Constantino».[26]

En el culto primitivo brilla por su ausencia la oración expresa por el crecimiento de la Iglesia. Yves Congar, en un estudio de la literatura cristiana de los tres primeros siglos, contó sólo ocho ejemplos de esta clase de oración. Tampoco hay evidencia de predicación pública propiamente evangelística. Ni siquiera encontramos mucha reflexión teológica sobre la misión evangelizadora de la comunidad cristiana. Y aun el apostolado carismático e itinerante, que notamos en el Nuevo Testamento (Efesios 4:11), fue disminuyendo y pronto desapareció.

La conversión al cristianismo no era nada fácil. En aquella época no encontramos la distinción actual —popularizada por los promotores modernos del «iglecrecimiento»— entre la tarea de «hacer discípulos» y su «perfeccionamiento» posterior. Había un período de catecumenado que podía durar varios años. El estilo de vida y el grado de compromiso práctico de los catecúmenos

se valoraban más que sus formulaciones doctrinales. Como hemos notado en el testimonio de Justino Mártir, se esperaba de todos los nuevos cristianos una disposición a compartir en lo económico, un amor no-resistente para el enemigo, y una ética sexual que incluía la fidelidad absoluta en el contexto del matrimonio. Las comunidades cristianas eran radicalmente diferentes y, aun así, (o tal vez porque así eran) seguían creciendo.

El martirio era la forma más pública que tomaba el testimonio evangelizador de los cristianos primitivos. Para el año 125, en su *Discurso a Diogneto*, el apologista Cuadrato escribió, «Los cristianos, castigados de muerte cada día, se multiplican más y más. ... ¿No ves cómo son arrojados a las fieras, para obligarlos a renegar de su Señor, y no son vencidos? ¿No ves cómo, cuanto más se los castiga de muerte, más se multiplican otros? Eso no tiene visos de obra de hombre; eso pertenece al poder de Dios; esas son pruebas de su presencia». (*Discurso a Diogneto*, VI, 9; VII, 7-9).[27]

Ya para el año 150 en Roma, Justino Mártir escribió sobre su propia experiencia de conversión al cristianismo al ver los poderosos testimonios del martirio de los cristianos. «Y es así que yo mismo, cuando seguía la doctrina de Platón, oía las calumnias contra los cristianos; pero, al ver cómo iban intrépidamente a la muerte y a todo lo que se tiene por espantoso, me puse a reflexionar ser imposible que tales hombres vivieran en la maldad y en el amor de los placeres. Porque, ¿qué hombre amador del placer, qué intemperante y que tenga por cosa buena devorar carnes humanas, pudiera abrazar alegremente la muerte, que ha de privarle de sus bienes, y no trataría más bien por todos los medios de prolongar indefinidamente su vida presente y ocultarse de los gobernantes, cuanto menos soñar en delatarse a sí mismo para ser muerto? ... También yo, al darme cuenta ... confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen por blanco mostrarme cristiano» (Justino Mártir: *Apología* II, 12, 1-2; 13, 1-2).[28]

Es imposible saber si los apologistas, mediante sus escritos, contribuyeron sustancialmente al crecimiento de la Iglesia primitiva. Sus escritos fueron abundantes, cuando se comparan con la producción literaria de la época, y estuvieron caracterizados por una profunda convicción. Estaban comprometidos hasta la muerte misma, como lo demuestra Justino Mártir. Eran protagonistas activos, integrados en la vida testimonial entera del movimiento que se proponían defender. Formaban parte de un pueblo misionero.

Probablemente el ingrediente más importante en la extensión de la Iglesia era la realidad de un pueblo cristiano, diferente, presente en medio del imperio, cuyos miembros rendían un culto vital y dinámico e insistían en seguir conversando en torno a su fe y vida dondequiera que las personas les escuchaban. Priscila y Aquila serían ejemplos de esto en el Nuevo Testamento. Pero los protagonistas de esta empresa en los siglos II y III, en su gran mayoría, han permanecido anónimos.

En esta sociedad de contraste encontramos una mezcla única de vida y mensaje. Todos los escritores cristianos, tanto los pensadores de tendencia filosófica, como las personas de cuna humilde, irradiaban un mensaje de esperanza, tanto presente como futura. Esta comunidad de personas y gente marginada por la sociedad dominante ofrecía una visión de justicia y de igualdad, de amor familiar y de convivencia francamente ultramundana, en medio de este mundo. Ofrecía una alternativa en medio de un mundo en proceso de desintegración social, abrumado por los problemas de la riqueza, el poder, la clase, el sexo. Esta clase de comunidad hizo posible que las capas oprimidas y marginadas en el imperio llegaran a ser personas plenamente y sujetos protagonistas de su historia. Los esclavos llegaron a ser personas, en el sentido pleno de la palabra, en las comunidades cristianas. Hermas, cuyos escritos casi llegaron a ser admitidos dentro del canon del Nuevo Testamento, había sido un esclavo, liberado por su dueña en el seno de la comunidad cristiana en Roma. Al igual que en muchos de los movimientos de reforma radical en la historia de la Iglesia, las mujeres formaron una clara mayoría en las comunidades cristianas en el siglo III. «La casa de las mujeres» (la parte interior del hogar tradicional) era el lugar donde se llevaba a cabo una evangelización realmente efectiva.

Su estilo de vida, más que la articulación convincente, pública y literaria de sus doctrinas, fue lo que obligó a los intelectuales paganos a escuchar su mensaje. La invitación evangelística de la Iglesia primitiva consistía en mucho más que meras proposiciones doctrinales a que adherirse. Se trataba de la construcción de una «nueva creación», de un nuevo mundo de realidad social cuya comunión era tanto local como «católica» (universal). Por eso se precisaban, en ocasiones, años de aprendizaje (discipulado) para llegar a compenetrarse en la forma de vida y de pensamiento de esta nueva comunidad, y el catecumenado podía durar varios años para llegar al compromiso bautismal.

Aunque había muchas razones que incidían en el crecimiento de la Iglesia primitiva: milagros, sanidades, temor del juicio venidero, exorcismos, etc., «la evidencia de la divinidad de Jesús ... era la existencia de las comunidades de aquellos que han sido ayudados». (Orígenes: *Contra Celso*, III, 33).[29] La novedad de vida que caracterizaba las comunidades cristianas era la evidencia segura de que Jesús es el Señor, y en medio de un mundo que está sucumbiendo, la vida sigue valiendo la pena porque Dios está haciendo «nuevas todas las cosas».

Movimientos antiguos

Capítulo 4

El montanismo

«Puesto que el enemigo de la Iglesia de Dios es el adversario de todo lo bueno, ... se puso en actividad para que de nuevo surgieran raras herejías contrarias a la Iglesia. Algunas de éstas se arrastraron como reptiles venenosos por Asia y Frigia, pretendiendo que Montano era el Paracleto, y que las dos mujeres que le acompañaban, Priscila y Maximila, eran profetizas de Montano. ... Contra esta herejía de los catáfrigios ... surgieron ... hombres elocuentes. ... Esta nueva profecía (como ellos dicen), merece llamarse, más bien, falsa profecía.»

«Uno de aquellos, que era un recién convertido llamado Montano, ... permitió al enemigo entrar en su vida y quedó sujeto por el espíritu. De pronto estuvo como arrebatado y entró en un éxtasis como un poseído, hablando y pronunciando cosas extrañas y profetizando desde entonces contra las instituciones que han prevalecido en la Iglesia y que han sido entregadas y preservadas por la tradición desde el principio.»

«Él animó a dos mujeres más y las llenó del espíritu corrupto, de modo que también ellas hablaban como él, en una especie de éxtasis frenético, sin sentido y en una forma extraña y novedosa. ... Los que fueron engañados eran frigios, pero este arrogante espíritu (Montano) enseñaba a blasfemar contra toda la Iglesia universal, que se haya bajo el cielo, porque éste espíritu falsamente profético no había conseguido ni honor ni entrada en ella.»

«Los santos obispos de esa época intentaron reprender al espíritu que se hallaba en Maximila, pero otros que manifiestamente colaboraban con aquel espíritu se lo impidieron. (El obispo dijo) no dejéis que el espíritu de Maximila diga, «Me persiguen como si fuera un lobo en medio del rebaño. No soy lobo; soy palabra, espíritu y poder». Maximila también advirtió que habría guerras y convulsiones políticas. ... Había muchos entre ellos que habían sufrido el martirio.»

«En cuanto a Montano, uno pregunta, ¿Quién es este nuevo maestro? Sus obras y sus doctrinas nos dan una idea adecuada. Éste es el que enseñó la

disolución del matrimonio; él que instituyó la ley de los ayunos; quien llamó Jerusalén a Pepuza y Timio (que son pequeñas ciudades de Frigia), a fin de reunir en ellas a personas de todas partes; quien estableció recaudadores de dinero y, bajo el nombre de ofrendas, ha ideado un modo de percibir donativos ...» (Eusebio de Cesarea: *Historia eclesiástica*, V, 14-18).[1]

Fuentes históricas

Como ocurre muchas veces, para reconstruir la historia de un movimiento marginado, hay que recurrir a los voceros de la Iglesia institucional. Pues los documentos, que a la Iglesia le interesa conservar, son sus propias polémicas contra el movimiento, más bien que los testimonios escritos por éste. Tales documentos generalmente suelen ser perjudiciales para el movimiento. Así pues, para reconstruir la historia del movimiento montanista no nos queda otra alternativa que recurrir a la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea.

Eusebio reconoció haber dependido de cuatro fuentes para elaborar su historia; Apolinario de Hierápolis, el historiador Miltiades, Apolonio, y Serapión, obispo de la Iglesia en Antioquía en esa época. Por lo menos una de las fuentes que Eusebio consultó, Apolinario de Hierápolis, no fue escrita hasta unos cuarenta años después de los hechos y refleja francamente los prejuicios acumulados durante muchos años de lucha entre el movimiento montanista y las autoridades eclesiásticas establecidas.

Por otra parte, Tertuliano, quien participó en el movimiento durante los últimos trece años de su vida, nos provee, en sus escritos de la época montanista, con testimonios que nos ayudan a comprender la orientación general y ciertos elementos concretos de la historia del movimiento.

Una descripción del movimiento

En medio de las repetidas olas de persecución, que sufrió la Iglesia en Asia a fines del siglo I y en la primera mitad del siglo II, surgió en la provincia de Frigia un nuevo movimiento profético. Los nombres de varias personas aparecen asociados con el incipiente movimiento: Montano, Alcibiádes, Teodoto y, más tarde, Priscila y Maximila. La característica que más destacaba al movimiento era su convicción de ser una «nueva profecía»; una nueva expresión carismática en que el espíritu de la profecía volvía a florecer en la Iglesia cristiana, en contraste con las estructuras institucionales de la autoridad eclesiástica. (Eusebio de Cesarea: *Historia eclesiástica*, V, 3).[2]

Los cristianos en las aldeas rurales de Frigia, situadas a unos veinticuatro kilómetros de Filadelfia en Asia Menor, procedían de un trasfondo pagano, de origen humilde, y muchos de ellos eran esclavos. Vivían bajo condiciones precarias y difíciles, y a ello se sumó la persecución, primero de parte de las autoridades imperiales, y luego, a manos de la iglesia mayoritaria. Entre ellos surgió una tendencia a interpretar estas condiciones como señales del inmi-

nente desenlace final de la historia, llevándoles a enfatizar los aspectos escatológicos, incluso apocalípticos, de la tradición cristiana.

La Iglesia en el imperio empezó a tomar nota del movimiento alrededor del año 172. Eusebio pensaba que el movimiento recién comenzaba. Su situación fue discutida en Roma cuando Ireneo, obispo de la iglesia en Lyon, intercedió en favor del movimiento ante las autoridades eclesiásticas. Resulta difícil distinguir entre la realidad y la exageración en los relatos de Eusebio. Sin embargo, podemos ver, detrás de estas apreciaciones negativas y francamente polémicas, una serie de elementos que caracterizaron al movimiento en sus comienzos.

La persecución y el martirio

Los sufrimientos y las severas persecuciones, que padecieron las comunidades cristianas en Frigia y Asia Menor, determinaron, en gran parte, sus actitudes hacia la sociedad secular y, también, hacia la iglesia mayoritaria. Los cristianos en Asia Menor sufrieron cuatro persecuciones principales en el curso del siglo II: bajo Trajano en el año 112, bajo Antonino Pío en el año 155, y bajo Marco Aurelio en los años 165 y 185. En contraste, la Iglesia en Siria sufrió poco, con la excepción de una breve persecución oficial en 112, cuando Ignacio de Antioquía fue llevado a Roma y padeció el martirio. En el norte del Africa la persecución se dio después del año 180. Generalmente se ha pensado que el movimiento montanista surgió en el contexto de la primera de estas persecuciones, alrededor del año 156. Bajo la misma persecución, Policarpo, el obispo de la iglesia cercana en Esmirna, había sufrido el martirio.

No sólo fueron perseguidos por las autoridades imperiales. Sus vecinos paganos los delataban como criminales comunes y reclamaban su muerte en los procesos judiciales. El *Martirio de Policarpo*, un documento cristiano posterior que recuerda el evento, nos ofrece un ejemplo de esto.

«El procónsul ... dio orden a su heraldo que diera por tres veces este pregón: «¡Policarpo ha confesado que es cristiano!» Apenas dicho esto por el heraldo, toda la turba de gentiles, y con ellos los judíos que habitaban en Esmirna, con rabia incontenible y a grandes gritos, se pusieron a vociferar: «Ese es el maestro de Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses, el que ha inducido a muchos a no sacrificarles ni adorarlos». ... Entonces dieron voces todos en gritar unánimemente que Policarpo fuera quemado vivo.» (*Martirio de San Policarpo*, XII).[3]

Tertuliano, quien fue atraído al movimiento alrededor del año 207, unos trece años antes de su muerte, refleja en algunos de sus escritos tardíos esta actitud heroica de parte de los montanistas hacia el sufrimiento y el martirio.

«Así, Juan nos enseña que hemos de poner nuestra vida por los hermanos. ... más aun entonces por el Señor. ... ¿Qué aprueba él más que ese consejo del Espíritu? Pues, efectivamente, incita a casi todos a entregarse para el martirio, y no huir de el. Si te exponen a la infamia pública, será para tu bien. Pues

el que no queda expuesto a la infamia humana, lo será delante del Señor. ... No busquéis morir en cama, ... ni a causa de fiebres, sino a morir la muerte del mártir, para que sea glorificado el que ha muerto por vosotros.» (Tertuliano: *De la fuga bajo persecución*, 9).[4]

Perseguidos por las autoridades imperiales, los cristianos en Frigia tendían a oponerse al poder civil. Por su parte, los obispos de las iglesias en el imperio tendían a aliarse, o por lo menos a hacer la paz, con la sociedad secular a fin de mantener la protección de sus feligreses y el desarrollo de las comunidades cristianas. Más tarde Tertuliano, ante la disyuntiva de hacer una elección entre los obispos de la Iglesia y los montanistas, optó por los últimos, convencido de que entre ellos se encontraba el espíritu y la vida cristiana verdaderos. Los escritos posteriores de Tertuliano reflejan marcadamente este conflicto entre la Iglesia cristiana y el poder civil de su época.

Tertuliano escribió un tratado *Sobre el palio* donde explica por qué solía usar el manto común, llamado «palio» y rehusaba llevar la toga tradicional como vestido. «Fue introducida por los romanos después de su victoria sobre Cartago y simboliza la derrota y la opresión, mientras que el palio lo usaban ya antiguamente personas de todo rango y condición. ... Se recomienda por su simplicidad y utilidad.»[5]

En su tratado *Sobre la corona*, Tertuliano se oponía tenazmente al servicio en las fuerzas militares romanas y cuestionaba incluso el patriotismo como un valor autónomo. «La corona militar está prohibida por la sencilla razón de que la guerra y el servicio militar son irreconciliables con la fe cristiana. El cristiano conoce solamente un juramento: la promesa bautismal; solamente sabe de un servicio: el prestado a Cristo Rey. Este es el campamento de la luz: el otro, el de las tinieblas.»[6]

En la medida en que Tertuliano puede ser considerado como un intérprete fiel del movimiento montanista, nos sirve de ejemplo en su oposición, en el nombre de Cristo, a toda contemporización con los reclamos absolutistas del poder civil. Sus escritos fueron dirigidos contra la ideología del imperio romano, pero también contra la de los obispos que estaban dispuestos a hacer ciertas concesiones en su trato con Roma. A comienzos del siglo III, hubo una severa persecución bajo el emperador Séptimo Severo. En todas las regiones del imperio el montanismo se destacó como el partido de los mártires. En realidad, fueron los «herejes», los marcionitas y los montanistas, quienes fueron considerados por las autoridades imperiales como los más «peligrosos».

Crisis de autoridad espiritual

Es evidente que el movimiento montanista surgió en medio de un renovado énfasis sobre el papel del Espíritu en la Iglesia. Este es el elemento que Eusebio en su interpretación de los eventos, encontró más ofensivo. Este movimiento que intentaba restaurar el carácter fundamentalmente carismático de la autoridad en la Iglesia, surgió como reacción frente a una creciente institucionalización de la autoridad eclesiástica.

Durante su período formativo, la autoridad en la Iglesia cristiana se expresaba en formas notablemente carismáticas. El profetismo ocupaba un lugar prominente en la Iglesia primitiva. Las comunidades paulinas, cuya vida interior se halla reflejada en textos como 1 Corintios 12-14, Romanos 12, y Efesios 4, manifestaban esta orientación. La *Didaché*, escrito alrededor del año 100, refleja una situación semejante. Había que otorgar libertad a los profetas para participar en las reuniones de la comunidad.[7] Además, una serie de criterios adicionales para discernir entre los profetas auténticos y los falsos, que encontramos en la *Didaché*, 11-13, indican que el profetismo carismático y el apostolado itinerante seguían siendo realidades importantes en la vida de la Iglesia.

Justino Mártir, quien escribió en Roma alrededor del año 150, también destacó el lugar fundamental que el profetismo seguía ocupando en la Iglesia de su tiempo. En su debate con los judíos de la época, Justino insistía en que la presencia de la profecía carismática entre las comunidades cristianas y su desaparición entre los judíos era una clara indicación de la forma en que la comunidad mesiánica había reemplazado al judaísmo en los designios salvíficos de Dios.

«Y así entre nosotros pueden verse hombres y mujeres que poseen carismas del Espíritu de Dios.» «Porque entre nosotros se dan hasta el presente carismas proféticos; de donde vosotros mismos debéis entender que los que antaño existían en vuestro pueblo, han pasado a nosotros. Mas a la manera que entre los santos profetas que hubo entre vosotros se mezclaron también falsos profetas, también ahora hay entre nosotros muchos falsos profetas, también ahora hay entre nosotros muchos falsos maestros. Mas ya nuestro Señor nos advirtió de antemano que nos precaviéramos de ellos.» (*Diálogo con Trifón*, 88, 1; 82, 1).[8]

A través de un lento proceso que duró varios siglos, la autoridad espiritual en la Iglesia cristiana llegó a institucionalizarse, tomando la forma del canon, del credo y del episcopado monárquico. En su lucha contra la *heterodoxia*, y especialmente contra las ideas de Marción en Roma, la Iglesia llegó a formar un canon de sus escrituras, una lista oficial de los escritos de reconocida autoridad espiritual en la Iglesia. Este proceso fue gradual en la Iglesia esparcida por el imperio, duró varios siglos y desembocó finalmente en la formalización de una lista de los testimonios acreditados por la Iglesia, frente a otros escritos que podían presentarse.

El así llamado *Credo de los apóstoles* empezó probablemente como una especie de confesión de fe para los catecúmenos que se bautizaban en la Iglesia en Roma. Más tarde, también sirvió para identificar claramente a los que estaban en comunión con el obispo de Roma, en contraste con otros que se consideraban *herejes*. Hacia el año 150 el *Credo de los apóstoles* al parecer estaba cumpliendo esta función.

Desde comienzos del siglo II la presencia del obispo se consideraba como una garantía de la unidad de la Iglesia. Ignacio de Antioquía, quien escribió alrededor del año 112, nos ofrece uno de los primeros testimonios sobre este proceso.

«Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre. ... Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo aquella Eucaristía que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización ha de tenerse por válida. Dondequiera apareciere el obispo, allí esté la muchedumbre, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia universal. Sin contar con el obispo, no es lícito ni bautizar ni celebrar la Eucaristía; sino, más bien, aquello que él aprobare, eso es también lo agradable a Dios, a fin de que cuanto hiciereis sea seguro y válido.» (Ignacio de Antioquía: *Carta a los esmirniotas*, VIII, 1-2).[9]

Mientras Ignacio proponía al obispo como signo de autoridad en una congregación local, esta visión del obispado monárquico fue ampliada hasta aplicarse al obispo de las congregaciones cristianas situadas en las ciudades principales del imperio, tales como Roma, Alejandría, Antioquía, etc., en sus relaciones con otras congregaciones. Así que, la *ortodoxia* de las personas llegó a determinarse con base en su relación con el pensamiento de estos obispos. Finalmente, en el imperio, el obispo de Roma llegó a ser reconocido como el *primus inter pares*, institucionalizándose con ello la autoridad episcopal.

En el curso de su historia, entre los siglos segundo y tercero, la Iglesia, para convalidar su existencia, miraba en forma creciente no al futuro, iluminado por la parusía inminente de su Señor, ni al presente, iluminado por los dones carismáticos del Espíritu Santo, sino al pasado, iluminado por la composición del canon apostólico, la formulación del credo apostólico, y el establecimiento del episcopado apostólico. Éstas llegaron a ser las normas para medir la *ortodoxia*. Y la *ortopraxis* servía cada vez menos para la identidad eclesial.

La protesta montanista se dirigió fundamentalmente contra la institucionalización de la autoridad en la Iglesia. Abogaba por comunidades cristianas, edificadas mediante una amplia gama de ministerios carismáticos, que podían seguir escuchando la voz viva del Espíritu, con los testimonios apostólicos escritos en sus manos, y esperando siempre una nueva luz para su edificación.

En el caso del movimiento montanista, el Espíritu no les reveló nuevos dogmas. Aun los enemigos del movimiento tuvieron que admitir su ortodoxia doctrinal. En lugar de girar en torno a obispos o cuestiones teológicas, el concepto de sucesión apostólica, que caracterizaba a este movimiento radical, implicaba una preocupación por una sucesión de la *praxis* apostólica. De allí surgió su insistencia en una ética mucho más rigurosa que la que se daba en la iglesia mayoritaria.

Una ética cristiana rigurosa

Frente a una tendencia creciente en la Iglesia a rebajar el nivel de disciplina, que había caracterizado a las comunidades cristianas desde el principio, el movimiento montanista llamó a los cristianos a un compromiso ético renovado. Una de las diferencias más evidentes entre los cristianos y sus vecinos paganos tenía que ver con sus prácticas sexuales. En una sociedad libertina, entregada de manera desenfrenada a la promiscuidad sexual, los cristianos se distinguían notablemente. Pero los montanistas iban aún más lejos. Comenzaron imponiendo una serie de restricciones al matrimonio. Limitaban a sus miembros a un solo matrimonio. Las segundas nupcias después de la muerte de uno de los miembros de la pareja eran vistas como una bigamia sucesiva, tan reprobable como un concubinato inmoral.

La virginidad se glorificaba como un ideal para los cristianos. Y la abstinencia sexual se consideraba superior a las relaciones sexuales, aun dentro del matrimonio. Tendencias encratistas les llevaron a la noción de que la vida matrimonial era incompatible con una experiencia cristiana de dimensiones realmente plenas. Es posible que este concepto, ajeno a la tradición judeocristiana, haya entrado en la Iglesia con el ingreso de muchos convertidos recientes del paganismo. Conceptos como estos se hallaban entre las religiones de la provincia de Frigia. Sin duda, formaban parte de una perspectiva pesimista de la historia, que esperaba su desenlace final en breve. El encratismo fue condenado por la Iglesia en Roma hacia fines del siglo segundo.

Tertuliano, en su tratado *Exhortación a la castidad*, también ensalzó la virginidad y la continencia sexual. Y para ese fin citó a Priscila, la profetisa montanista. «La santa profetisa Priscila declara asimismo que todo santo ministro sabrá cómo administrar las cosas santas. Porque —dice ella— la continencia produce la armonía del alma y los puros ven visiones, e inclinándose profundamente, oyen voces que les dicen claramente palabras de salvación y secretas.»[10]

Los montanistas tomaron más en serio otras disciplinas espirituales, tales como el ayuno. En sus esfuerzos por autodisciplinarse, ellos ayunaban varios días cada semana, incluso períodos más o menos extensos durante el año.

La disciplina congregacional también era practicada con mayor rigor entre los montanistas. Desde su perspectiva, la santidad de la Iglesia, se hallaba más en la vida concreta de sus miembros, que en su vocación institucional.

También era notable la actitud montanista hacia las mujeres, que constituían una parte tan esencial de las comunidades cristianas. La comunidad neotestamentaria, siguiendo el ejemplo de Jesús, había reconocido los ministerios que las mujeres ejercían en su interior. Y ahora, en este movimiento de renovación carismática, florecen de nuevo estos ministerios ejercidos por mujeres. Seguramente, para estas mujeres rurales, acostumbradas al servilismo a que eran sometidas por las estructuras sociales tradicionales, y que las duras labores agrícolas sólo servirían para hacer más agudo, esto representa-

ba una gran liberación. En la tradición bíblica los hombres y las mujeres participaban en igualdad de condiciones como vehículos del Espíritu. Ahora, en un nuevo florecer del Espíritu, los ministerios carismáticos se compartían una vez más en la Iglesia.

Mientras tanto, la iglesia mayoritaria se mostró muy poco interesada en el papel de la mujer en la Iglesia. Poco a poco prevalecieron las fuerzas eclesiásticas de ley y orden, y se establecieron como predominantes las estructuras de la jerarquía (término que literalmente significa las autoridades del templo). Antes de morir, alrededor del año 179, Maximila se quejaba de ser «perseguida como lobo en medio del rebaño. No soy lobo. Soy palabra, espíritu y poder».[11]

Visión escatológica

A mediados del siglo II, para las comunidades atribuladas y perseguidas de Frigia y Asia Menor, la esperanza de un reino milenial restaurado era muy atractiva. Para Eusebio, el historiador de la Iglesia, el reino había llegado ya en la nueva era «dorada» constantiniana, y no le interesaba otro. Pero los pueblos atribulados suelen vivir y sobrevivir en la seguridad de una esperanza. Así había sido con las comunidades cristianas de Asia Menor (situadas precisamente en la misma área geográfica en que surgió el movimiento montanista), que recibieron la carta profética de Juan, el Apocalipsis, hacia finales del siglo I. Y así también era ahora, unos cincuenta años después, entre las congregaciones de la misma región.

Los montanistas vivieron un cristianismo popular extremadamente riguroso con un gran entusiasmo apocalíptico. Reconocieron en la ciudad de Roma, al igual que en la estructura imperial entera, el reino de las tinieblas en lucha mortal contra el reino de la luz, exactamente como los cristianos que leyeron primeramente el Apocalipsis de Juan.

Montano, al igual que Juan, el profeta apocalíptico, llamaba a la Iglesia al arrepentimiento ante la inminente llegada del reino de Dios. Se trataba de una renovación de la esperanza escatológica, al igual que de la autoridad carismática y de una seriedad ética. Aunque Eusebio tildaba de herético al movimiento por su milenarismo, esta visión estaba bastante extendida en la Iglesia primitiva. En su *Diálogo con Trifón*, escrito en Roma alrededor del año 150, Justino Mártir confiesa su esperanza de «que ha de reconstruirse la ciudad de Jerusalén y ... que allí ha de reunirse ... el pueblo (cristiano) y alegrarse con Cristo, con los patriarcas y profetas y los santos ... Yo y otros muchos sentimos de esta manera, de suerte que sabemos absolutamente que así ha de suceder; pero también te he indicado que hay muchos cristianos ... que no admiten estas ideas. ... Yo, por mi parte, y ... otros cristianos de recto sentir en todo, no sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también mil años en Jerusalén, reconstruida, hermoseada y dilatada como lo prometen Ezequiel, Isaías y otros profetas». (*Diálogo con Trifón*, 80).[12]

Los temas juaninos que reaparecen en el montanismo son realmente notables. Se ha sugerido que el movimiento montanista es una repetición ampliada de la visión juanina. Los montanistas tomaron su término para el Espíritu, *Paracleto*, de Juan. Los temas de la escatología y del milenarismo, del martirio, del conflicto entre Roma y Jerusalén, y de la exaltación de la virginidad, todos son temas prominentes en el libro de Apocalipsis. Y en el montanismo, al igual que en el libro de Apocalipsis, notamos una marcada antipatía cristiana hacia todo el sistema opresivo que Roma representaba.

Conclusión

En el fondo, detrás de las ideas y de las prácticas que nos parecen un tanto extrañas y exageradas, detrás del milenarismo y la extrema exaltación del celibato, podemos apreciar la presencia de un pueblo oprimido y perseguido que se resiste a someterse al diálogo con las autoridades bajo las condiciones dictadas por ellas.

El montanismo puede ser comprendido como una respuesta de parte de las clases pobres y rurales, no sólo las de Asia, sino esparcidas a través de todo el imperio, a los poderes imperiales, pero más directamente a los obispos de las iglesias urbanas en su disposición creciente a hacer las paces con el imperio. El choque del montanismo es contra una iglesia en que la autoridad está llegando a institucionalizarse en el canon, en el credo, y, sobre todo, en un episcopado monárquico.

Desgraciadamente, la iglesia mayoritaria ha sido la que más ha sufrido las consecuencias de este desenlace. En lugar de dedicar sus energías al cumplimiento de su misión como testigo del reino de Dios en medio de los reinos de este mundo, la Iglesia concentró sus esfuerzos en el combate de estos grupos disidentes en su seno. Las primeras reuniones de los obispos en los grandes sínodos de la Iglesia fueron organizadas precisamente para combatir al montanismo y contrarrestar su influencia entre las clases pobres y oprimidas.

El movimiento montanista tuvo sus simpatizantes en todo el imperio, en el occidente al igual que en el oriente. Ireneo, el obispo de la Iglesia en Lyon en el sur de Francia, le escribió al obispo de Roma rogándole que «no apagara al Espíritu» por medio de acciones severas iniciadas para su represión.

Tertuliano, que se encontraba entre los obispos y la iglesia de los montanistas, optó por estos, convencido de que ellos representaban la Iglesia verdadera. Él insistía en que el Paracleto vino a la Iglesia para establecer una nueva calidad de vida, más bien que una nueva doctrina. Él mismo llamaba a los montanistas «hombres del Espíritu».

Rechazados por la iglesia mayoritaria, los montanistas se organizaron en iglesias. En lugar de incluir el título de «obispo» entre sus ministerios, reconocieron a patriarcas y a compañeros (*koinonos*) del Señor. Este último título informal de honor era utilizado entre los cristianos en Asia Menor, especialmente para confesores y mártires, tales como Policarpo, entre otros.[13]

En las ciudades del imperio la iglesia mayoritaria se impuso gradualmente. Sin embargo, algunos vestigios del movimiento montanista perduraron hasta el siglo v, especialmente en las áreas rurales. No obstante, aunque el movimiento montanista finalmente desapareció, otros movimientos radicales surgieron, una y otra vez, con el mismo espíritu de renovación y con agendas reformistas similares: el novacianismo, el monasticismo, el donatismo, los valdenses, los anabaptistas y muchos más.

Capítulo 5

El monasticismo

«El Padre Antonio confesaba su profunda inquietud al meditar sobre los misterios de los juicios de Dios, y oraba así: «Señor, ¿por qué es que algunos mueren jóvenes, mientras que otros llegan a la vejez sufriendo de enfermedades? ¿Por qué es que algunos son pobres y otros son ricos? ¿Por qué es que los ricos injustos muelen los rostros de los pobres justos?»»[1]

«Alguien le preguntó al Padre Antonio: «¿Qué regla guardaré para agradar a Dios?» El anciano respondió: «Guarda mis instrucciones, que son éstas: Dondequiera que vayas, ten presente a Dios en el ojo de tu mente. No importa lo que hagas, hazlo de acuerdo con las Sagradas Escrituras. Y dondequiera que estés, no te apresures a marcharte. Si guardas estas tres reglas, estarás seguro». Padre Pambo le preguntó al Padre Antonio: «¿Qué haré yo?» El anciano respondió: «No confíes en tu propia justicia. No sigas haciendo penitencia por lo hecho en el pasado. Y que tengas siempre bajo control tu lengua y tu estómago».»[2]

«Padre Antonio dijo: «Los peces mueren cuando están mucho tiempo fuera del agua. Así también los monjes, que se tardan mucho fuera de sus celdas, o juntos con los hombres del mundo, perderán su deseo por la soledad. Como el pez sólo puede vivir en el mar, así también nosotros tenemos que volver apresurados a nuestras celdas. Pues, tardándonos afuera, corremos el peligro de perder nuestra fortaleza interior».»[3]

«Un hermano, al renunciar al mundo y entregar sus bienes a los pobres, guardó algo para su propio uso. Y él se acercó al Padre Antonio. Cuando el anciano se enteró de lo que había hecho, dijo: «Si tu quieres ser monje, vete a la aldea cercana y cómprate un trozo de carne, y colgándola alrededor de tu cuerpo desnudo, vuélvete». Y cuando el hermano lo hizo, los perros y las aves de rapiña le atacaron causándole grandes heridas en su cuerpo. Luego, volvió al anciano, que le preguntó si había hecho lo que se le había mandado. Él le enseñó a San Antonio sus heridas. Entonces San Antonio le dijo: «Las personas que renuncian al mundo, guardando para sí su dinero, son atacados y gravemente heridos por los demonios».»[4]

«Aunque era ricamente dotado de dones carismáticos, Pacomio no le daba demasiada importancia a estas experiencias extraordinarias. Cuando un monje le contó de una visión que había tenido, Pacomio le respondió: «La visión más hermosa es la de un hombre piadoso, y la mejor revelación es ésta, cuando percibes al Dios invisible en ese hombre visible».»[5]

«Pacomio procedió a reunir alrededor de él «aquellos hombres que, después de su conversión, deseaban llegar a Dios por medio de él. Luego de probarlos, les revistió con un hábito de monje. Les prohibió preocuparse por las cosas del mundo y, en cambio, les condujo paso a paso por el camino del ascetismo. Y por encima de todo, les amonestó a renunciar al mundo, a sus familias, y aun, de acuerdo con el evangelio, a sí mismos, a fin de poder tomar su cruz y seguir al Salvador».»[6]

«Se encontraba orando a solas en el desierto de Tabena cuando escuchó una voz que le llamaba por su nombre, y una luz radiante y sobrenatural inundó su alma. Entonces una figura angélica le habló: «Quédate aquí, Pacomio, y establece un monasterio, porque muchos vendrán a ti que querrán salvarse. Guíalos de acuerdo con la regla que yo te daré».»[7]

Introducción al movimiento monástico egipcio

Para poder comprender el movimiento monástico primitivo es necesario tomar nota del contexto socioeconómico y político en que surgió el monacato en Egipto, a fines del siglo III y comienzos del siglo IV. El testimonio evangelizador de las comunidades apostólicas y postapostólicas había conducido al crecimiento de la Iglesia, especialmente en los principales centros urbanos del imperio romano. El movimiento cristiano de los primeros cien años se encontraba limitado principalmente a las ciudades. Pero a partir de las grandes persecuciones, del siglo II en adelante, empezamos a notar excepciones. Como ya hemos mencionado, el movimiento montanista surgió en una zona esencialmente rural con su centro en Frigia, una provincia de Asia Menor, tras una severa persecución imperial a que fueron sometidos los cristianos.

En el año 250, el emperador romano, Decio, lanzó la primera persecución sistemática, y de alcance universal, comenzando con la ejecución, en enero de 250, de Fabián, obispo de Roma. A mediados de ese año se decretó que todos los ciudadanos debían probar, mediante una certificación oficial, el haber sacrificado al emperador. Hubo miles de mártires. Pero algunos de los cristianos claudicaron, unos cedieron a las presiones, y otros se salvaron mediante sobornos, u otros medios. Esta experiencia condujo a una crisis en la Iglesia sobre la cuestión de cómo tratar a los lapsos penitentes. Esta crisis, como veremos más adelante, contribuyó al surgimiento del movimiento donatista, con serias consecuencias que afectaron la unidad de la Iglesia norteafricana. Otra ola de persecución, bajo Valeriano, se dio unos siete años más tarde.

Entre las víctimas estaban Sixto, obispo de Roma, y el pastor y teólogo de la Iglesia norteafricana, Cipriano de Cartago.

Sin embargo, fue en Egipto donde las consecuencias de estas persecuciones produjeron los resultados más inesperados. Las persecuciones, por un lado, y los apremios económicos, por el otro, forzaron a muchos a abandonar las principales ciudades y las aldeas situadas a la orilla del Nilo en el bajo Egipto, y a marcharse hacia el desierto en busca de nuevas posibilidades de supervivencia. A los cristianos que huían de la persecución en los centros de población egipcia se unieron los campesinos humildes de la zona, quienes, en ocasiones al borde de la desesperación, tuvieron que desplazarse buscando cómo sobrevivir. De modo que a partir del año 250 en adelante, descubrimos una creciente presencia de cristianos marginados en las zonas desérticas egipcias.

Antonio y el monacato anacoreta

Nuestra principal fuente para conocer la vida y la obra de Antonio se encuentra en los escritos de Atanasio (296-373), obispo de Alejandría. Aunque polémico en sus actitudes y acciones, Atanasio fue todo un personaje en la Iglesia de su época. Era un ferviente defensor de la ortodoxia doctrinal contra las opiniones de los disidentes de su tiempo, como Arrio y Melito. Pero antes de ceder a las presiones imperiales en el este, estuvo dispuesto a huir y a vivir en el exilio. A pesar de sus muchos contactos en los círculos oficiales, compuestos por los emperadores y obispos de la cristiandad constantiniana, siguió siendo amigo y defensor de los monjes, Antonio, Pacomio y Serapión. Gracias a sus esfuerzos, el monacato egipcio llegó a conocerse a través de todo el imperio romano. Atanasio fue el autor de una biografía de Antonio, *La vida de Antonio*, probablemente escrita poco después de la muerte de éste en el año 356.[8]

Antonio (251-356) nació en el seno de una familia cristiana en el bajo Egipto. Sus padres, aparentemente pequeños agricultores, gozaban de una relativa independencia económica. Tras la muerte de sus padres, Antonio, que para entonces tenía unos 18 a 20 años, asumió las responsabilidades de la casa y del cuidado de una hermana menor.

Pocos meses después, camino a la casa en que se reunía la comunidad cristiana, se puso a pensar en los apóstoles que habían abandonado todo para seguir a Jesús, y en los Hechos de los Apóstoles, cuando los creyentes vendían sus propiedades y traían el precio de lo vendido a los apóstoles para ser distribuido entre los necesitados. Una vez en el local de la iglesia, y pensando en estas cosas, se puso a prestar atención a la lectura del Evangelio y oyó al Señor diciendo al hombre rico, «si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo».

Al salir de la casa del Señor, Antonio entregó su herencia (837 700 m^2 de tierra, hermosa y fértil) para que no le fuera más carga para él, ni para su hermana. Después, vendió las demás posesiones y dio el dinero a los pobres, conservando algunas cosas para su hermana.

Luego, encontrándose una vez más en la casa del Señor, oyó en el Evangelio la voz del Señor que le decía, «No te afanes por el día de mañana». No pudo resistir más. Entregó lo que le quedaba a los pobres. Colocó a su hermana bajo la custodia de unas vírgenes respetadas y dignas de confianza en un convento cercano. Y él, liberado de los cuidados de la casa, dedicó su vida a las disciplinas espirituales.

En una aldea cercana Antonio encontró a un ermitaño entregado a una vida de soledad y se puso a emularlo. En un predio que quedaba entre las tierras cultivadas de la aldea y los terrenos inhóspitos del desierto, Antonio dedicó los próximos quince años a la vida de un solitario. Oraba continuamente, prestaba tanta atención a la lectura de la Biblia que paulatinamente llegó a memorizarla de tal manera que ya no fueron necesarios los libros, trabajaba con sus manos a fin de sostenerse y tener algo que compartir con los necesitados.[9]

Finalmente, Antonio abandonó incluso esa vivienda pobre en las afueras de su aldea, y a sus hermanos ermitaños, y se marchó a una montaña situada en el desierto al este del Nilo. Allí, cerca de Pispir en una antigua fortificación abandonada, se dedicó a la vida solitaria de anacoreta hasta la gran persecución del año 303, bajo el emperador Diocleciano.

Sin duda, la parte de la experiencia de Antonio que ha recibido más atención en la cristiandad posterior ha sido su lucha contra los demonios. Durante siglos, ha sido un tema predilecto en el arte cristiano de Occidente. Una visita al Museo del Prado, en Madrid, convencerá a cualquiera. También ha sido el aspecto más destacado por algunas corrientes de espiritualidad en la tradición cristiana occidental. La lucha titánica de Antonio con los poderes de las tinieblas se describe con un realismo aterrador. «Los demonios, irrumpiendo por las cuatro paredes ... fueron transformados en las formas de bestias y reptiles. El lugar se llenó de apariencias de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, víboras, escorpiones y lobos. ... El león rugió, el toro amenazó con cornearlo, ... los sonidos de todos eran horribles. ... En esta circunstancia el Señor no abandonó a Antonio en sus luchas, sino que le ofreció su socorro.»[10]

Las únicas armas que Antonio tenía para luchar eran la oración y su vida asceta. «No hay que temer sus apariciones, porque no son nada y rápidamente desaparecen —sobre todo si uno se arma con la fe y el signo de la cruz.»[11] Antonio comprendió, como pocos, las dimensiones demoníacas de los males personales y sociales. Sin duda, fue esta comprensión creciente y profunda la que le llevó a ser anacoreta. En lo más interior de su ser luchó contra los demonios que le atacaban personalmente y, por la gracia de Dios, prevaleció. Desde su lugar de retiro en el desierto inhóspito egipcio, luchó contra los mismos demonios, presentes en las instituciones egipcias injustas y responsables de los males sociales y económicos que azotaban al pueblo. Prevaleció también contra ellos, creando una comunidad salvífica alternativa a las estructuras demoníacas de su tiempo.

En su biografía, Atanasio destaca las motivaciones espirituales que llevaron a Antonio a tomar las decisiones que determinarían el extraordinario rumbo de su vida posterior. Atanasio nos hace pensar que Antonio tomó todas sus decisiones, o rumbo a la casa del Señor, o cuando estaba reunido con los hermanos de la congregación. Si duda, fue motivado por consideraciones religiosas. Sin embargo, también había motivos socioeconómicos.

En sus reflexiones, Antonio se preguntaba: «¿por qué es que los ricos injustos muelen los rostros de los pobres justos?» Él mismo, por la razón que fuera, había sido un fracaso en su vida secular anterior y llegó a cuestionar los valores de la sociedad secular de su tiempo. Sin embargo, la gente lo buscaba, a su vivienda solitaria en el desierto llegaron otros ascetas como él hasta formar una gran población de hombres que, entre otras cosas, venían huyendo de los cobradores de impuestos.

«Sus celdas en las montañas eran como tiendas llenas de coros divinos —personas cantando, estudiando, ayunando, orando, alegrándose en la esperanza de bienes futuros, colaborando en la distribución de bienes a los necesitados, viviendo en amor y armonía mutuos. Era como si uno vislumbrara una tierra única —tierra de devoción y de justicia—. Porque, ni los opresores, ni las víctimas de sus injusticias se encontraban allí, ni tampoco se oía las amenazas de los cobradores de impuestos.»[12]

La relación entre estos *anacoretas* (literalmente, los retirados) en el desierto, y la ausencia de los cobradores de impuestos en este contexto, es evidente. La palabra que los cobradores de impuestos en el antiguo Egipto usaron para referirse al gran problema de la evasión de impuestos era *anacoresan*, es decir, los que se han marchado del valle del Nilo, retirándose al desierto. Bajo los Tolomeos este «retirarse» había sido una acción colectiva llevada a cabo para protestar por las condiciones injustas y opresivas impuestas por el gobierno. En el período romano este «retirarse» generalmente implicaba la marcha de individuos al desierto protestando por el yugo de las cargas físicas y económicas impuestas por las autoridades opresoras.[13]

Posteriormente, el término *anacoreta* llegó a aplicarse exclusivamente a esas personas que, por razones religiosas, se habían «retirado» a vivir en cuevas o celdas inhóspitas en el desierto. Pero en el monacato egipcio, no eran meras consideraciones religiosas las que condujeron al notable desarrollo del movimiento anacoreta. Posteriormente, en el movimiento cenobita, los individuos que huían de la opresión se dedicaron, bajo Pacomio, a formar nuevas comunidades monásticas alternativas en el desierto. En ambos casos, se trataba de una alternativa radicalmente diferente de la que imperaba en la sociedad secular. Estas dimensiones sociales del movimiento anacoreta cristiano hallan sus raíces en Juan el Bautista y en Jesús.

Resulta interesante la relación entre los emperadores, Constantino y los hijos que le sucedieron en el trono imperial, Constante y Constancio, y los monjes del desierto egipcio. La importancia sociopolítica de lo que ocurría en

el desierto no pasó inadvertida en el imperio. Y aunque parezca extraño para nosotros, los emperadores solían escribirle a Antonio, «como si fuera un padre para ellos, esperando recibir de él respuesta. Sin embargo, no les hizo mucho caso, ni tampoco se entusiasmó por las cartas. ... Llamando a los monjes les dijo, «No penséis que sea una maravilla que un emperador nos escriba porque él también es mero hombre. Maravilláos, más bien, de que Dios nos haya dado su ley y nos haya hablado por medio de su propio Hijo»».[14]

Antonio hubiera preferido no recibir cartas de los emperadores pero, finalmente, por la insistencia de otros, respondió. «Les ofreció consejo sobre las cosas que tenían que ver con su salvación, es decir, no aferrarse a su posición actual de autoridad, como si ésta fuera importante, sino vivir a la luz del juicio venidero y reconocer que sólo Jesús es Señor verdadero y eterno. Les intimó a ser compasivos, justos y atentos a los pobres.»[15]

Aunque Antonio no llegó a expresar abiertamente su antipatía hacia la autoridad imperial, tal como sería el caso entre los donatistas norteafricanos, su actitud reflejaba un radicalismo neotestamentario que Atanasio, su obispo y biógrafo, al parecer nunca pudo apreciar plenamente.

Antonio, desde su lugar en el desierto, «amonestaba a los crueles. ... Y otros se olvidaron de sus pleitos, llegando a dar su bendición a los que se habían retirado del mundo secular. Prestó su apoyo a las víctimas de las injusticias con tanta solidaridad que parecía que él, y no los otros, había sido la persona victimizada. Era tan dedicado al servicio de todos que muchos de los militares y muchos de los ricos dejaron a un lado sus cargas, haciéndose ellos también monjes en el desierto».[16]

Pacomio y el movimiento cenobita

Pacomio (286-346) nació en una familia pagana en las cercanías de Esneh en el alto Egipto. Sus padres eran campesinos pobres y en su niñez Pacomio careció de una educación formal. Su lengua materna era la copta. Sus raíces sociales se encuentran en las capas rurales y marginadas de la sociedad egipcia.

Cuando Pacomio tenía unos veinte años, Constantino, que se encontraba en una lucha a muerte con otros pretendientes al trono imperial, ordenó una movilización militar. Y este joven pagano del alto Egipto se encontraba, junto con otros jóvenes que eran cristianos, entre los conscriptos con órdenes de presentarse para el servicio militar. Por alguna razón, no muy clara, todo el grupo fue encarcelado en Tebas, donde los miembros de la comunidad cristiana local les sirvieron atentamente, proveyendo para todas sus necesidades. Aparentemente, para la Iglesia resultaba completamente normal que los cristianos reclutas fueran encarcelados, y les sirvió gustosamente con amor cristiano. Después, cuando el grupo todavía estaba encarcelado en Antinoae, Constantino prevaleció sobre sus adversarios y proclamó el edicto imperial que dejaba en libertad a todos los reclutas.

Los historiadores de la iglesia establecida suelen señalar, en forma destacada, el supuesto servicio militar de Pacomio. Y algunos —para explicar el origen de su fuerte sentido de disciplina, que ha quedado reflejado en la organización regimentada del monacato cenobita— han sugerido que era hijo de una familia militar romana, y que él mismo había sido soldado. En realidad, no pasó de ser campesino y simple recluta, conscripto contra su propia voluntad, y pronto desertó.[17]

La impresión que toda esta experiencia causó en Pacomio fue tremenda. Una vez liberado de la conscripción, Pacomio pidió el bautismo y, de allí en adelante, se dedicó a la vida asceta. Al principio se dedicó a la vida solitaria de ermitaño. Pasó a ser discípulo de un anacoreta anciano, llamado Palemón. Los dos ermitaños solitarios pasaron el tiempo en la oración y en los trabajos manuales. Vendían lo que producían a fin de compartir con los pobres. Pacomio continuó con ese modo de vida por unos cuantos años.

Pero en el fondo no se encontraba a gusto. Llegó a entender que la realización espiritual de los seres humanos se da mejor en el contexto de relaciones comunitarias. De modo que, en la tercera década del siglo IV, se dedicó a formar una comunidad de vida asceta.

Respondiendo a esa visión angélica que le decía, «Quédate aquí, Pacomio, y establece un monasterio, porque muchos vendrán a ti, que querrán salvarse. Guíalos de acuerdo con la regla que yo te daré»[18], se puso a formar una comunidad de las multitudes que acudían a él en el desierto en Tabena. La forma que tomó el ascetismo pacomiano llegó a llamarse cenobita, o comunitaria. El término realmente viene de dos palabras griegas, *koinos* (común) y *bios* (vida). Esta dimensión social representa la mayor diferencia entre la vida eremítica de Antonio y la práctica cenobita de Pacomio.

En Egipto, a principios del siglo IV, había una clase campesina de pequeños agricultores. Sin embargo, la creciente carga impositiva, además de la extorsión y la violencia de los militares obligaron a muchos a abandonar sus propiedades y sus comunidades y a buscar la protección de algún patrón poderoso. Pero en el proceso corrían el riesgo de perder su independencia y de caer en la servidumbre. Estas condiciones condujeron a que muchos huyeran al desierto buscando liberarse de estas cargas. Tan grande fue el éxodo que las empresas estatales se quejaron de la fuga de su mano de obra barata. De modo que, el movimiento asceta egipcio, tanto en su forma anacoreta como en la forma cenobita, ofrecía una verdadera alternativa a las condiciones adversas en que subsistían los pobres y marginados en la sociedad egipcia.

La vida en estas comunidades era reglamentada y austera. La disciplina común consistía no sólo en ejercicios penitenciales, sino en oración y trabajos manuales. De acuerdo con la descripción de Jerónimo, los hermanos dedicados a un oficio común vivían juntos bajo un mismo techo, dirigidos por un superior. Trataban de evitar los excesos en los ayunos. Se limitaban a una sola comida por día. Una regla de disciplina espiritual prescribía la oración doce

veces durante el día y otras doce veces durante la noche. La eucaristía se celebraba dos veces por semana, administrada por el clero. Las comunidades se formaban principalmente de laicos. Pacomio mismo resistió tenazmente las presiones, aun de Atanasio, para recibir la ordenación clerical. No obstante, hacia el final de su vida, parece haber cedido a estas presiones.[19]

La disciplina era estricta. Los monjes se vestían uniformemente de un hábito marrón con capucha, con una túnica sin mangas, un manto de cuero, un cinto alrededor de sus lomos y un bastón. Los superiores servían bajo la dirección del padre del monasterio que, a su vez, era responsable a Pacomio mismo, hasta su muerte en 346, y luego a su sucesor Teodoro.

Al igual que el movimiento anacoreta de Antonio, el movimiento cenobita de Pacomio fue enormemente popular. Para el año de su muerte ya había nueve monasterios con centenares de monjes y dos casas para monjas. Dos veces al año, todas las comunidades se reunían en Tabena para celebrar la Pascua y el aniversario de su fundación (el 13 de agosto). En la época de Jerónimo (390), alrededor de cincuenta mil monjes solían congregarse para celebrar la Pascua.[20]

El movimiento monástico probablemente representa el cambio más importante en la sociedad durante la época inmediatamente posterior a Constantino. Los monjes anacoretas y cenobitas ofrecieron un nuevo acercamiento a la religiosidad acompañado de un nuevo estilo de vida. Los monasterios de Pacomio eran realmente nuevas formas de comunidad aldeana. A partir de entonces, el movimiento cristiano contaría con una base rural, al igual que urbana, de acción y de hermenéutica. En el mundo bizantino la vida de los cristianos ya no sería igual. Ahora contarían con sus hombres santos, obrando individualmente o confraternizando en las grandes colonias que surgieron del movimiento pacomiano.[21] Pero no sería sino hasta unos dos siglos más tarde cuando Benito de Nursia llegaría a Roma con su visión monástica y su regla para ordenar la vida en el monacato occidental.

Conclusión

El legado del movimiento monástico egipcio ha sido realmente notable para el cristianismo occidental. Desde que San Benito (*ca.* 480-*ca.* 550), el ermitaño italiano, formó una comunidad monástica con un pequeño grupo de monjes que le seguían y elaboró una regla para orientar su vida, han surgido muchas órdenes religiosas en el cristianismo occidental. Entre las más importantes están: la orden de Cluny en Francia, fundada en el siglo X; los cistercienses, quienes surgieron a fines del siglo XI y de cuyo seno surgieron los trapenses con nuevo espíritu y programa reformistas en el año 1664; los franciscanos, organizados en el año 1209, que produjeron a través de los años una serie de movimientos reformistas, tales como los espirituales, los observantes y los capuchinos, y formaron claustros para mujeres y órdenes terciarias que han abierto posibilidades a otras personas cuya participación, de otro modo, hu-

biera sido imposible; las comunidades laicas para mujeres (beguinas) y hombres (begardos) fundadas en el siglo XII en Holanda; la orden de los dominicos en el año 1220 y la Compañía de Jesús (jesuitas) en el año 1540. En todos estos grupos, y en muchos más que han surgido en el seno del cristianismo occidental, notamos la fuerte influencia de las tradiciones monásticas orientales. La contribución de los movimientos primitivos —anacoreta y cenobita— del desierto egipcio al cristianismo occidental ha sido realmente considerable.

El monacato ha contribuido a la creación de comunidades de cristianos comprometidos. El estilo de vida y los valores que han caracterizado a estas comunidades han sido notablemente diferentes de los del resto de la sociedad en general. Los muros alrededor de los monasterios han desempeñado una función simbólica, al igual que práctica, pues ha implicado la creación de comunidades de contraste.[22] Su estilo de vida no conformista ha sido, en sí mismo, un poderoso mensaje profético dirigido al resto de la cristiandad.

Tradicionalmente, el monacato ha derivado sus valores y su estilo de vida de los Evangelios. Los así llamados, «consejos evangélicos», o «consejos de perfección» (pobreza, obediencia y castidad), han estado desde entonces entre los votos asumidos por los que ingresan en las órdenes monásticas. Sus prácticas económicas, tanto personales como colectivas, generalmente han sido de orden comunitario. En todos los grupos monásticos del Occidente la castidad ha tomado la forma del celibato, con la excepción de las órdenes terciarias. Obedecer a sus superiores en todo, menos en el pecado, significa, para ellos, obedecer al Señor.

Con su estilo de vida marcadamente contra la corriente de la sociedad en general, las comunidades monásticas han cumplido la función de ser minorías proféticas en medio de la cristiandad. Tradicionalmente han solicitado el reconocimiento oficial de la Iglesia para justificar su existencia. Al otorgarlo, la iglesia establecida, por lo menos tácitamente, ha reconocido su necesidad de este cuerpo profético y diferente en su seno.

Por otra parte, al solicitar la aprobación oficial de la iglesia establecida, el movimiento monástico occidental tácitamente, por lo menos, reconoce dos niveles de cristianismo, y dos caminos de salvación: el del discipulado obediente, resumido en los «consejos evangélicos», y el de la «vía sacramental».

Con todo, la mera existencia de estas minorías proféticas en medio de la cristiandad ha servido para denunciar el materialismo y las injusticias económicas, el libertinaje inmoral y desenfrenado, y el sexismo, con todos los abusos que lo acompañan, y una multitud de formas de violencia entre los seres humanos, incluso contra el ambiente natural. En la medida en que continúe siendo fiel a sus raíces antiguas, el movimiento monástico seguirá siendo «una voz en el desierto», llamando a los cristianos de la cristiandad al arrepentimiento y a una salvación más efectiva.

La presencia de esta antigua tradición monástica que apunta al carácter marginado del pueblo de Dios, en medio de una cristiandad que ha hecho las paces con los poderes seculares, ha sido un elemento de valor incalculable para la Iglesia. Las voces de los ermitaños, Antonio y Pacomio, llamándonos desde el inhóspito desierto egipcio, nos invitan a hacer memoria de nuestra permanente vocación forastera y peregrina, como pueblo de Dios en este mundo.

Capítulo 6

El donatismo

«Constantino Augusto, a Milcíades, obispo de Roma, y a Marcos. En muchas comunicaciones recibidas de Anulinus, el ilustre procónsul del Africa, Ceciliano, el obispo de Cartago, ha sido acusado de muchas cosas por sus colegas africanos. Y ya que es una cuestión sumamente grave, que en esas provincias de vasta población que la Providencia divina me ha confiado, la unidad ha comenzado a deteriorar dividiéndose en dos partidos, y entre otros, los obispos están divididos. He resuelto que el mismo Ceciliano, junto con 10 obispos contrarios y 10 más de su partido, viajen a Roma. Y tu, estando presente, ... podrás ser consultado en relación con la ley sagrada. ... Y ya que tengo tanta estima para la santa Iglesia católica, yo no deseo que tu dejes ningún lugar para el cisma ni para la división.»

«Constantino Augusto, a Ceciliano, obispo de Cartago. Como hemos determinado que en todas las provincias del Africa, Numidia y Mauritania, algo debe ser donado a ciertos ministros de la legítima y más santa religión católica, a fin de cubrir sus gastos. Yo he entregado cartas a Ursus, el más ilustre teniente gobernador del Africa, y le he instruido a colocar a su disposición tres mil folles [aproximadamente $10 000]. ... Y como he sabido que algunos hombres, de mentes inestables, desean desviar a la gente de la más santa Iglesia católica, mediante una adulteración perniciosa, deseo que tu sepas que he dado al procónsul Anulinus y a Patricio, comandante de la prefectura, las instrucciones siguientes: que, entre todos, presten atención especial a esta cuestión que no debe ser ni tolerada ni pasada por alto. Por lo tanto, si tu observas a estos hombres perseverando en esta locura, procederás sin tardar a estas autoridades para que tomen acción como yo les he mandado, estando presente.» (Eusebio: *Historia eclesiástica*, X.5,6).[1]

«¿Pero qué tenéis que ver con los reyes de esta tierra? ... Un rey persiguió a los hermanos de los macabeos. Un rey también condenó a los tres jóvenes hebreos a las llamas santificadoras, sin saber lo que hacía, dándose cuenta luego que él mismo luchaba contra Dios. Un rey buscó la vida del niño Salvador. Un rey le expuso a Daniel, como pensaba él, a ser devora-

do por las bestias salvajes. Y el Señor Cristo mismo fue muerto por el juez más cruel del rey. ... Así vosotros también no cesan de asesinarnos a nosotros que somos justos y pobres (pobres en los bienes de este mundo, pues por la gracia de Dios nadie es pobre). Y aunque no matáis a los hombres con la mano, no dejáis de asesinarlos con las lenguas carniceras.» (Agustín: *Las Cartas de Petuliano, el donatista*, II.93-202).[2]

El movimiento donatista fue uno de los fenómenos más interesantes de la Iglesia primitiva. Pero, para nuestro conocimiento del movimiento, tenemos que depender de los documentos de la iglesia oficialmente establecida. Incluso, en los casos de los testimonios directos de los protagonistas donatistas, tenemos que depender de citas que aparecen en los escritos de sus adversarios, los polemistas católicos.

Breve descripción del movimiento donatista[3]

El donatismo fue un movimiento popular explosivo que se extendió rápidamente por el norte del continente africano. Para el año 392 San Jerónimo escribió que «la religión de Donato ha ganado a prácticamente todo el Africa».[4] Durante la última mitad del siglo cuarto, ni siquiera los emperadores romanos pudieron prevalecer contra ellos. En el norte de Africa, durante este período, el catolicismo romano fue reducido al papel de una minoría disidente.

Los comienzos del cisma donatista se hallan en las persecuciones imperiales bajo Diocleciano en los años 304-305. En los procesos contra las autoridades de las iglesias, algunos líderes cedieron bajo las intensas presiones y amenazas de sus perseguidores imperiales, entregando las copias de las Escrituras que las congregaciones les habían confiado para su custodia. Pero muchos de los cristianos en el norte del Africa condenaron estas acciones cobardes de los *traditores*, o traidores, como se llamaban.

En el año 311, tras la muerte del obispo Mensurio de Cartago, el archidiácono Ceciliano fue consagrado obispo de Cartago y primado de la Iglesia en el norte del Africa. Esta súbita acción suscitó una división en la Iglesia. Ceciliano era un oportunista, su política estaba decididamente en favor del imperio, tenía una espiritualidad mediocre y era intransigente en sus tratos. Fue acusado de parcialidad en sus tratos con las víctimas de la persecución y, al parecer, carecía de la plena confianza de la Iglesia. Pese a las sospechas populares, aun cuando Ceciliano mismo no había sido *traditor* en las persecuciones, aparentemente uno de los obispos participantes en el acto de su consagración episcopal sí lo era.

Tenemos un ejemplo de la actitud popular en el Africa hacia los cristianos, y sobre todo hacia los líderes eclesiásticos que claudicaron bajo la persecución, en la reacción del grupo de fieles que fue descubierto por las autoridades imperiales en una zona rural en el interior de Numidia y llevado a Cartago para ser procesado. Encarcelados, ellos resistieron todas las amenazas, decla

rando que nadie que mantenía comunión con los *traditores* participaría de la dicha del paraíso.

Estos confesores sencillamente seguían la tradición de los grandes cristianos africanos, Cipriano y Tertuliano, que pensaban que el poder para atar y desatar residía en la comunidad cristiana. Pero esta declaración representaba un desafío a la jerarquía eclesiástica, pues muchos clérigos habían vacilado bajo la persecución, entregando las Escrituras a las autoridades imperiales.

El donatismo era un movimiento popular. Se formó en Cartago de un amplio sector de disidentes contra la consagración de Ceciliano y de un grupo muy grande representado por los pastores de las congregaciones rurales esparcidas por la provincia de Numidia. Los factores que dieron cohesión y solidaridad al movimiento fueron la memoria viva del testimonio reciente de los mártires y confesores africanos y una adhesión comprometida a la teología de Cipriano.

Líderes capaces y cultos, de origen urbano, tales como el adversario de Agustín, Macrobio; Parmesiano, el cartaginés culto que presidió el movimiento durante treinta años; y Donato mismo, todos ellos mostraron una afinidad extraordinaria con sus hermanos rurales, sencillos, rústicos, y un tanto fanáticos, en la expresión de su fe. En el movimiento donatista estas diferencias sociales fueron superadas e importaron menos que la confraternidad en la comunidad de la fe.

También hubo factores políticos y económicos que contribuyeron al cisma. Desde sus comienzos, la Iglesia norteafricana había sido fuertemente romanizada. El latín siguió siendo la lengua oficial de la Iglesia. De hecho, durante los siete siglos que duró la Iglesia cristiana en el norte del Africa, la Biblia nunca llegó a traducirse a ninguna de las lenguas autóctonas de esa región. En la Iglesia, también se reflejaba una mentalidad expansionista e imperial, pues el obispo de Roma era considerado árbitro en cuestiones eclesiásticas norteafricanas. Los disidentes no pudieron menos que ver las implicaciones imperialistas de esta política y se referían despectivamente a la Iglesia católica en el Africa como «ultramarina». Y acusaban a sus obispos, no sin razón, de ser «agentes del imperio».

Los pueblos indígenas, radicados lejos de Cartago en las provincias rurales, tales como Numidia, tendían a ser pobres, en contraste con la élite católica cartaginense de orientación colonialista y con fuertes lazos socioeconómicos con Roma. Para los pueblos berebere del altiplano numidiano, el donatismo representaba una expresión de esperanza en medio de sus luchas por sobrevivir y sus profundos reclamos frente a las injusticias inherentes en el orden socioeconómico imperante. Tales tensiones influyeron en las relaciones eclesiales. Esta combinación de las clases bajas norteafricanas y el liderazgo del episcopado numidiano contribuyó fundamentalmente al surgimiento del donatismo en el Africa.

Constantino, interesado en la unidad política del imperio, citó a las partes en el conflicto africano a una audiencia imperial en Roma ante la presencia del obispo romano. Pero al final, Constantino terminó arbitrariamente decretando la inocencia de Ceciliano. En el norte del Africa sólo hubo una resistencia, aun más decidida, ante esta decisión imperial. Como consecuencia de su insatisfacción con la marcha de la Iglesia, los cristianos más serios y comprometidos eligieron su propio obispo, Mayorino, que fue consagrado por los obispos de Numidia. De esta forma, el cisma llegó a ser una realidad concreta.

En el año 317, Constantino ordenó la confiscación de las propiedades donatistas y el exilio para sus autoridades eclesiásticas. También fue en vano. Los intentos de parte de Constantino de imponer una solución a la crisis africana sencillamente sirvieron para confirmar la convicción de la mayoría de los cristianos africanos sobre la enemistad fundamental que caracterizaba las relaciones entre la Iglesia y el poder civil.

Finalmente, en el año 321, Constantino —a regañadientes— reconoció el movimiento donatista al punto que estuvo dispuesto, por lo menos, a tolerarlo. Mientras tanto, el grupo cismático, tras la muerte de Mayorino, había consagrado a Donato como su nuevo obispo.

Donato era un líder con cualidades realmente extraordinarias. Era un orador elocuente. Sus adversarios lo acusaban de arrogancia. Era un hombre inteligente, culto, y tremendamente carismático en su capacidad para inspirar la confianza y la lealtad de sus seguidores. Sus adeptos no tardaron en llamarle «Donato el grande», cosa no muy común entre autoridades eclesiásticas. Era «el orgullo de Cartago y hombre con la gloria de un mártir». Según la opinión popular, poseía el poder para obrar milagros. Aun Agustín, su decidido adversario, le llamó «una piedra preciosa» precisamente por sus extraordinarios escritos que, desgraciadamente, fueron totalmente destruidos.[5] Donato continuó como el líder principal del movimiento cismático hasta el año 350. Mientras tanto, la Iglesia leal a Roma fue reducida al papel de una sombra al lado del movimiento donatista.

Hubo deficiencias en el movimiento donatista que, tras el largo período de su ascendencia absoluta sobre la parte de la iglesia aliada con Roma, se hicieron más evidentes. Mediante sus «éxitos», el donatismo había llegado a ser, *de facto*, una iglesia establecida. Algunas de sus declaraciones reflejan una arrogancia espiritual. Según ellos, no era conveniente que «los hijos de los mártires se reúnan juntos con la cría de los traidores».[6] La Iglesia donatista gozaba de una amplia popularidad en Africa, y muchas personas que carecían de esa ardiente convicción, que había inspirado al movimiento en un principio, llegaron a hacerse miembros. De modo que los adversarios de los donatistas a fines del siglo IV y a principios del siglo V, como Agustín de Hipona y el emperador Teodosio, se encontraron luchando contra un movimiento que ya estaba en decadencia.

Durante las últimas décadas del siglo cuarto y las primeras del quinto, las relaciones entre los dos grupos se caracterizaron por la polémica. En estos debates Agustín fue el principal vocero de la Iglesia católica. Finalmente, en el año 405 el imperio intervino de nuevo contra los donatistas. En una audiencia celebrada en Cartago, se emitió un edicto imperial que proscribía el movimiento donatista. Sin embargo, en forma oficialmente marginada e internamente debilitada, el movimiento donatista perduró aun hasta principios del siglo VIII, cuando lo que quedaba del cristianismo en el norte del Africa fue arrasado por las fuerzas musulmanas del este y el islam comenzó su largo dominio sobre el espíritu norteafricano. Entre los rasgos principales que caracterizaban el movimiento donatista destacamos los siguientes.

La Iglesia: una comunidad del Espíritu

La doctrina del Espíritu era primordial para el movimiento donatista, tanto como lo había sido en la Iglesia del tiempo de Tertuliano. Los donatistas concebían la Iglesia como la comunidad de los escogidos de Dios en la tierra, viviendo en la plena expectativa de recibir una convocación divina a su destino predilecto. Emplearon las mismas imágenes para la Iglesia que sus antecesores africanos, Cipriano y Tertuliano, habían usado, el jardín de Dios y el arca de la salvación.

El Espíritu de Dios se movía en la Iglesia y en sus asambleas. Para ellos la palabra del Espíritu se hallaba en la Biblia. Un escritor donatista lo expresó en la forma siguiente. «En nuestra Iglesia, las virtudes del pueblo son multiplicadas por la presencia del Espíritu. El gozo del Espíritu consiste en vencer mediante los mártires y salir triunfantes en los confesores.» (*Acta de Saturnino*, XX).[7] En estos círculos, ser cristiano significaba ser como el obispo-mártir Marculo, que tenía la Biblia constantemente en sus labios y el martirio en su corazón.[8]

La Iglesia: una comunidad disciplinada y santa

La visión de Donato, y del movimiento que lleva su nombre, era sencilla. Como Dios es uno, también lo es su Iglesia, y su marca principal es la santidad. Pero, para los donatistas, la integridad de la Iglesia yace en la integridad de sus miembros —quienes, sellados mediante el bautismo, viven en concordia con sus pastores. Los donatistas demostraban su fe mediante el arrepentimiento y el testimonio de sufrimiento bajo la persecución. Su meta final era sufrir la muerte del mártir. Para ellos no había salvación fuera de esta comunidad de los escogidos. Otros aspectos, tales como el favor imperial, su influencia global y aun su catolicidad, no eran pertinentes. En todo esto, los donatistas se parecían más a las comunidades cristianas africanas, del tiempo de Cipriano en el siglo anterior, que a sus adversarios, Ceciliano y las iglesias católicas contemporáneas.

Una cuestión debatida entre los donatistas y los católicos era ésta, ¿Dónde está la Iglesia? La respuesta del movimiento donatista era sencilla. La Iglesia se halla en el Africa, en la comunidad donatista. En contraste con los cristianos leales a Ceciliano, su visión de la Iglesia era notablemente autóctona. Los donatistas defendían su separación de Ceciliano y sus seguidores. El obispo donatista, Petiliano, decía, «En el Salmo 1 David distingue entre los bienaventurados y los inicuos. No formando dos partidos, sino excluyendo a los inicuos de la santidad. Bienaventurado el hombre que no anda en el consejo de los malos, ni se para en el camino de los pecadores». (Agustín: *Cartas de Petiliano*, II.46-107.)[9]

El mismo Agustín fue confrontado por grupos sinceros de pastores y de laicos donatistas, que discutían pasajes bíblicos con él, convencidos de que Agustín y su grupo eran «hijos de los traidores». Donato, al igual que Montano antes de él, pensaba que la santidad de la Iglesia se manifestaba en la vida de sus miembros, más bien que en la simple presencia espiritual e invisible de Cristo en ella.

El problema de la claudicación de los cristianos en tiempos de persecución había estado presente en la Iglesia norteafricana desde la época de Cipriano. Y los sectores más rigurosos insistían en la necesidad de un arrepentimiento auténtico antes de poder ser restaurados a la comunión de la Iglesia. Los donatistas, al igual que los católicos, estaban dispuestos a recibir de nuevo a sus miembros lapsos. Pero los donatistas iban más lejos que los católicos, insistían en la pureza del clero. Según los donatistas, los actos sacramentales del clero en pecado mortal perdían su validez. Así lo expresó Petiliano, obispo donatista de Constantino alrededor del año 400: «Lo que nosotros buscamos es la conciencia del que otorga el bautismo, haciéndolo en santidad a fin de santificar al que lo recibe. Porque el que, a sabiendas, recibe la fe del infiel, no recibe la fe, sino la infidelidad».[10] Para los donatistas la santidad de la Iglesia se expresaba más claramente a través de la vida de sus miembros. En contraste, los católicos, con Agustín, hacían depender la santidad de la Iglesia de la autenticidad de sus instituciones sagradas.

A comienzos del siglo v (399-412), Agustín dedicó una docena de años a combatir al movimiento donatista. En esta gran polémica quedaron aclaradas y definidas, en gran parte, las posiciones de la Iglesia católica en relación con las cuestiones debatidas.

Agustín defendió la posición católica sobre la universalidad de la Iglesia contra la insistencia donatista sobre la integridad de la vida eclesial. Según él, solamente en una Iglesia universal pueden cumplirse las promesas dadas por Dios a Abraham. Por lo tanto, la autenticidad de la Iglesia está determinada por su comunión con toda la comunidad apostólica en el mundo.

En cuanto a la cuestión de la santidad de los miembros de la Iglesia, Agustín respondió que la Iglesia en la tierra es un «cuerpo mixto», compuesto de lo limpio y lo inmundo. Y la separación de los dos no vendría hasta el juicio final. Porque, como decía Agustín, «el campo del Señor es el mundo, —no

solamente el Africa—; y la cosecha viene al fin del mundo, —no solamente en la era de Donato». (Agustín: *Cartas de Petiliano*, III.2-3).[11] Lo que Agustín dejó sin aclarar, para la plena satisfacción de sus adversarios donatistas, era la relación entre «el mundo» y la Iglesia católica, como «campo» en el que el trigo y la cizaña crecen juntos.

Para Agustín, entonces, la Iglesia era el pueblo verdadero de Dios, universal y unido mediante los sacramentos, cuya cabeza y raíz no eran los ministros individuales, sino Cristo mismo. Por lo tanto, la validez de los sacramentos quedaba garantizada, sin importar quien los administrara. Los ministros indignos, entonces, no se consideraban como impedimentos para la comunicación eficaz de la gracia sacramental. En este proceso quedaron objetivizados los medios de gracia en detrimento de una salvación que se manifiesta principalmente en las relaciones restauradas con los semejantes y con Dios.

Una Iglesia de mártires

A pesar del sufrimiento de su pueblo a manos de las autoridades imperiales, la respuesta del movimiento donatista no era incitar a la revolución armada, sino a prepararse para el martirio esperado. En una consulta con católicos en Cartago en el año 411, los donatistas redactaron una confesión de fe identificándose como un pueblo que, junto con sus «obispos de la verdad católica sufre la persecución, pero que, por su parte, no persigue».[12]

La persecución fomentada por los falsos cristianos (la Iglesia católica aliada con el imperio) era el destino que les tocaba a los fieles. Como Tertuliano había hecho unos 150 años antes, Donato enseñaba que la persecución era un medio divino para separar a los justos de los injustos aquí en la tierra. Para ellos, la salvación y el sufrimiento estaban íntimamente relacionados.

En las iglesias de las zonas rurales, situadas en el altiplano numidiano, existía una devoción apasionada dedicada a la conmemoración de sus mártires. Bajo los altares de sus humildes capillas, construidas con su propio sudor de acuerdo con el típico diseño de las basílicas antiguas, no faltaba una urna que contenía alguna reliquia de un mártir. En el culto popular, el sufrimiento y el martirio de los cristianos eran elementos fundamentales.

Estas capillas del altiplano en el interior de Numidia reflejan algo de la esencia misma del movimiento donatista. Cada capilla era dedicada a algún grupo de mártires cuyas vidas de testimonio, hasta la muerte, proveían el eje alrededor del cual giraba la vida religiosa de la comunidad. La esperanza de cada creyente era recibir sepultura dentro de las paredes de su capilla. En estas comunidades cristianas rurales, dedicadas a resistir —mediante su testimonio hasta la muerte— todas las presiones imperialistas para meterlos en sus moldes, encontramos un ejemplo de fidelidad probablemente único en el mundo grecorromano de la época.[13]

Fortalecido por los sufrimientos de la persecución, el movimiento donatista creció enormemente en el Africa del Norte. Finalmente, esta minoría disidente y cismática llegó a ser al grupo mayoritario en esa región.

El cristianismo norteafricano rural y la protesta social

Bajo los sucesores de Constantino hubo una considerable expansión en las plantaciones de olivares en el norte de Africa. Para facilitar su explotación y comercialización surgió una tremenda burocracia imperial que, a la vez, condujo a grandes incrementos en las cargas impositivas. De modo que una parte considerable de la población rural fue sometida a la extorsión y a otros abusos de cobradores de impuestos insensibles y crueles. El peligro del endeudamiento y la posibilidad de caer en la servidumbre estaban siempre presentes.

Para mediados del siglo IV la zona rural norteafricana había llegado a ser predominantemente cristiana. Y debido a las diferencias sociales y económicas, hubo un marcado distanciamiento entre la jerarquía eclesiástica católica y las comunidades cristianas rurales. De modo que la reacción a las injusticias socioeconómicas tomó la forma de una protesta, principalmente dentro del marco del movimiento donatista.

En este contexto sociorreligioso surgieron los circunceliones alrededor del año 340. Al principio era un movimiento de protesta social en la tradición de los mártires y de inspiración macabea. Reclamaron la identidad donatista, aunque nunca estuvieron dispuestos a someterse a sus pastores. Se formaron bandas armadas itinerantes, dedicadas a la reivindicación de la población oprimida contra sus opresores ricos, mediante la destrucción de los archivos de los acreedores y otras amenazas y actos violentos, tanto simbólicos como concretos.[14]

Es evidente que esta ala extremista surgió entre los donatistas en reacción a las injusticias sociales y económicas. La enemistad, anteriormente limitada a las autoridades imperiales perseguidoras, ahora llegaba a dirigirse contra otros opresores, los terratenientes, los acreedores y hacia la clase pudiente en general. Sus quejas principales eran el endeudamiento del sector agrícola con su triste secuela de cobranzas violentas, de desalojos, de servidumbre y hasta de esclavitud.

Estos revolucionarios sociales reclamaban autoridad bíblica para justificar sus acciones. Dedicados a la veneración de los mártires, ellos mismos vivían a la expectativa del martirio. Aparentemente hubo casos en que militantes fanáticos buscaban el martirio tirándose de un precipicio en las montañas. Vivían de las provisiones que encontraban en las capillas cristianas en las aldeas rurales numidianas. Los circunceliones, al parecer, fueron el primer grupo cristiano que trató abiertamente de subvertir por la fuerza el orden existente en busca de un cambio total de sus valores. En cierto sentido, anticiparon a otros movimientos agrarios y bíblicos de la Europa occidental en la Edad Media: los campesinos ingleses en 1381 y la sublevación de los campesinos alemanes en los años 1524-1525.[15]

Los circunceliones y los donatistas compartían una franca antipatía hacia el poder imperial. Los primeros estuvieron dispuestos a recurrir a la violencia para defender la causa de los pobres y marginados contra la opresión de las

autoridades imperiales. Los últimos se dedicaron a formas no-violentas de protesta, aunque éstas pudieran conducir a la persecución, al exilio, y aun hasta la muerte. Pero, en ambos casos, su antipatía no se limitaba a una mera oposición contra el imperio romano, como institución política, sino contra «el mundo» bajo el dominio satánico. El imperio era el agente concreto y visible de ese poder demoníaco contra el cual luchaban.[16]

La relación entre la Iglesia y el Estado

La protesta donatista inicial giraba en torno a la constitución concreta de la Iglesia, en lugar de cuestiones dogmáticas. Los donatistas insistían en el nombramiento de pastores de reconocida integridad moral y de testimonio intachable. La disciplina en la Iglesia debía ser ejercida entre los cristianos en contextos congregacionales o sinodales (es decir, en asambleas regionales), en lugar de recurrir a las autoridades civiles.

Por su parte, Constantino había procedido de buena fe —podemos suponer— como autoridad política, a fin de preservar la concordia entre grupos de cristianos en el imperio. «Con el favor divino, viajaré al Africa y demostraré con un veredicto inequívoco, tanto a Ceciliano, como a aquellos que parecen oponérsele, exactamente como la Deidad Suprema debe ser adorada. ... ¿Qué más puedo hacer? De acuerdo con mi práctica acostumbrada y mi posición como príncipe soberano, después de echar fuera el error y destruir las opiniones peregrinas, obligaré a todos a ponerse de acuerdo a fin de seguir la religión verdadera y la sobriedad de vida, y rendirle al Todopoderoso el culto que le es debido.» (Constantino: *Carta a Domitius Celsus*).[17]

En efecto, tanto en su pensamiento como en su acción, Constantino se había hecho vicario de Dios mismo. En este contexto la pregunta de Donato, dirigida a sus adversarios dentro de la Iglesia católica, era la más obvia y resume elocuentemente la protesta donatista: «¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia?»

Esta antipatía contra el Estado, por parte de los donatistas, sólo aumentó cuando las autoridades imperiales recurrieron a la fuerza contra algunas de sus prácticas, tales como el rebautismo de miembros del clero que habían claudicado bajo las presiones de la persecución. En lugar de contribuir a la solución del cisma, sólo se incrementó el número de mártires, ya venerados en el movimiento donatista.

Agustín de Hipona llegó a ser el principal vocero de la Iglesia oficial en su polémica contra los donatistas, y fue el más efectivo. En lo que debe considerarse como uno de los momentos más trágicos en la historia del pueblo cristiano, Agustín llegó a justificar la violencia contra los cristianos cismáticos a fin de «forzarlos a entrar».

Anteriormente, Agustín había insistido en que los herejes debían ser tratados con ternura. Pero en el calor de la polémica, Agustín se volvió un tanto prepotente e intransigente en el debate. No reconoció ningún lugar en la Igle-

sia para opiniones y prácticas minoritarias. La Iglesia era «la madre verdadera de todos los cristianos», (*Sobre la religión verdadera*)[18], y en consecuencia poseía los poderes para disciplinar a los recalcitrantes. En vano Cresonio, su adversario donatista, señalaba que la verdad había surgido muchas veces precisamente de las minorías, que, por lo tanto, debían ser respetadas. En efecto, Agustín estaba echando las bases teológicas para la política imperial de Teodosio, según la cual, la *heterodoxia* llegaba a ser un delito punible por el Estado.

La persecución de los cristianos a manos de los cristianos sería el paso final en el proceso que se había iniciado bajo el reinado de Constantino, cuando éste otorgó privilegios al clero ortodoxo relacionado con Ceciliano, negándoselos a los donatistas. En sus cartas y debates entre los años 399 y 412, Agustín justificó la intervención del Estado en la vida religiosa de sus súbditos, de modo que la persecución llegó a ser un elemento legítimo en el cumplimiento de este papel.

Agustín pensaba que el origen del Estado se encontraba en la caída de Adán. Era el medio divino para mantener la ley y el orden en la tierra, frenando así la pecaminosidad humana. Ahora, con su conversión al cristianismo, Constantino había sido comisionado a velar por la seguridad y la libertad de la Iglesia a fin de dedicarse a sus actividades salvíficas. Pero, en la mejor tradición bíblica, tanto en la veterotestamentaria como en la apostólica, los donatistas insistían que entre el Estado y la Iglesia cristiana siempre habría oposición. Y señal de ésta era la represión de los así llamados herejes y cismáticos.

Pero las presuposiciones de Agustín no le permitían hacerles caso. El concepto agustiniano de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en términos de «las dos espadas» no era tan sólo una teoría, basada en una exégesis dudosa de Lucas 22:38. También sirvió de base de acción para los dos protagonistas divinamente comisionados a ejercer la autoridad espiritual y temporal sobre la sociedad humana, la Iglesia y el Estado.

Por lo tanto, Agustín no dudó en pedir la ayuda de las autoridades civiles en la lucha de la Iglesia católica contra los herejes y cismáticos. Tomaba esta posición, no solamente porque se preocupaba por el bienestar eterno de sus adversarios donatistas. En el fondo, también existía el temor de una revolución social, incluyendo la sublevación de los pueblos indígenas contra los terratenientes urbanos. Y él sospechaba que los ideales donatistas podrían estar contribuyendo a esta eventualidad. El conservadurismo de Agustín le llevó a pensar que las relaciones sociales entre personas y clases estaban determinadas por ordenanza divina. Y la existencia de una Africa romana era deseada por Dios.[19]

En el año 396, Agustín apeló a las autoridades imperiales en Hipona contra las actividades —que él consideraba ilícitas— de los donatistas. Él los consideraba, no solamente como cismáticos, sino como herejes sujetos a la represión imperial, exactamente de la misma manera en que lo eran los criminales

comunes. Agustín llegó a invocar medidas represivas oficiales, no sólo porque temía los excesos donatistas, sino porque pensaba que la represión coercitiva sería la forma más eficaz para confrontar la amenaza donatista.

«Originalmente pensé que nadie debiera ser coaccionado a entrar a la unidad en Cristo, y que debiéramos actuar sólo con palabras, luchar sólo con argumentos, y prevalecer sólo con la razón. ... Pero mi opinión fue cambiada ... por los casos concretos. ... Mi propio pueblo, que aunque anteriormente había sido completamente donatista en sus lealtades, ha sido convertido a la unidad católica por temor de los edictos imperiales.» (Agustín: *Cartas*, XCIII).[20]

En la misma carta Agustín usó el texto de Lucas 14:23, «fuérzalos a entrar», para justificar la persecución violenta contra los donatistas. Sin duda, la exégesis empleada por Agustín en su interpretación rompe con todos los cánones de la interpretación bíblica. Pero, a partir de entonces, con el apoyo del doctor de la Iglesia, Agustín de Hipona, éste llegaría a ser uno de los legados más desgraciados heredados por la cristiandad occidental. Agustín, el joven sensible, inquieto, y siempre indagando, había llegado a ser uno de los padres de la inquisición. Los responsables de la feroz represión contra los herejes durante la Edad Media reclamaron la autoridad agustiniana como base de sus actuaciones. Y el edicto de Teodosio, autorizando la aplicación de la pena de muerte contra los donatistas que volvían a bautizar a los cristianos lapsos, llegó de nuevo a ser invocado por las autoridades imperiales a fin de justificar la ejecución de los anabaptistas en el siglo XVI.

En los años siguientes algunos de los donatistas más pudientes se convirtieron al catolicismo. Por otra parte, hubo muchas conversiones al donatismo y un tremendo aumento de actividad revolucionaria violenta asociada con el movimiento de los circunceliones.

En enero del año 412, mediante un edicto imperial, la Iglesia donatista fue proscrita. Sus propiedades fueron confiscadas y se impusieron pesadas multas sobre los que se rehusaron a volver al catolicismo africano. Así que, el movimiento donatista pasó a la clandestinidad, con sus líderes viviendo como fugitivos de la justicia.

Pero Agustín permaneció intransigente hasta el final de su vida. En el año 417 le escribió una larga carta al comandante militar en el norte del Africa, Bonifacio, justificando plenamente la represión violenta del donatismo. Más tarde, este mismo Bonifacio, profundamente atribulado por la muerte de su esposa, pensaba abandonar su carrera militar y dedicarse a la vida monástica. Cuando Agustín lo supo, le escribió a fin de persuadirle a seguir sirviendo a Dios como militar. «No pienses que nadie puede agradar a Dios si milita entre las armas de guerra. ... Cuando te armas para pelear, piensa ante todo en esto: también tu fuerza corporal es un don de Dios. ... No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz.» (Agustín: *Epístola*, 189.6).[21]

En este proceso, Agustín parece haber abandonado la visión bíblica del *shalom* mientras abrazaba la de la «pax romana». En su lucha contra el

donatismo, Agustín terminaba formulando una apología en favor del servicio militar como vocación cristiana. Ejemplo de esto lo tenemos en uno de sus escritos posteriores.

«¿Qué hay de malo en la guerra? ¿Que las personas mueran, de todos modos morirán algún día, a fin de que los que sobreviven puedan ser subyugados en paz? El cobarde se queja, pero no es preocupación de personas religiosas. No, los verdaderos males en la guerra son el deseo de infligir daño, la crueldad de la venganza, espíritus inquietos e implacables, el salvajismo de rebelión, el deseo de dominio, y tales cosas. En realidad, muchas veces los hombres buenos son mandados por Dios, o por el gobernante debidamente autorizado, a hacer la guerra precisamente para castigar estas cosas.»

«Cuando los seres humanos hacen la guerra, la persona responsable y las razones para hacerlo son muy importantes. El orden natural, orientado hacia la paz entre los mortales, requiere que el gobernante tome consejo e inicie la guerra. Un vez que la guerra haya sido declarada, los soldados deben servir en ella a fin de fomentar la paz y el orden públicos. Jamás se debe cuestionar la justicia de una guerra llevada a cabo por orden de Dios. ... Dios declara la guerra a fin de echar, eliminar y subyugar el orgullo en los seres humanos. ... Y nadie tiene poder sobre éstos a menos que le sea otorgado desde arriba.»

«Todo poder viene por mandato expreso o permiso de Dios. Así que, un hombre justo puede legítimamente combatir para establecer un orden de paz civil, aun cuando sirva bajo el mandato de un gobernante irreligioso. Lo que se le manda a hacer, o claramente no es contraria, o no es claramente contraria, al precepto de Dios. El mal de dar órdenes (equivocadas) podría hacer culpable al gobernante, pero el orden de obediencia significa que el soldado es inocente. Cuanto más inocentemente, entonces, puede una persona participar en (la guerra) cuando Dios le manda a combatir. Pues Él nunca puede mandar algo por equivocación, como los que le sirven no pueden dejar de reconocer.» (Agustín: *Contra Fausto*, XXII.74-75).[22]

Conclusión

En el mismo año en que murió Agustín (430) el Africa romana cayó en manos de los vándalos que desmantelaron las estructuras de la Iglesia católica africana. De modo que su existencia precaria fue continuada durante el siglo siguiente por la misma clase de los pobres y marginados que le habían dado su vitalidad popular original. De esta forma, extrañamente irónica, observamos una especie de reivindicación de los valores que habían caracterizado al movimiento donatista en el Africa.

Movimientos medievales

Capítulo 7

Pedro Valdo y los valdenses

«Como dice el bienaventurado León: «Si bien la disciplina de la Iglesia, contenta con el juicio sacerdotal, no ejecuta castigos cruentos, sin embargo, es ayudada por las constituciones de los príncipes católicos, de suerte que a menudo buscan los hombres remedio saludable, cuando temen les sobrevenga un suplicio corporal». Por eso, como quiera que en Gascuña, en el territorio de Albi y de Tolosa y en otros lugares, de tal modo ha cundido la condenada perversidad de los herejes que unos llaman cátaros, otros patarinos, otros publicanos y otros nombres; que ya no ejercitan ocultamente —como otros— su malicia, sino que públicamente manifiestan su error y atraen a su sentir a los simples y flacos; decretamos que ellos y sus defensores y recibidores estén sometidos al anatema, y bajo anatema prohibimos que nadie se atreva a tenerlos en sus casas o en su tierra ni a favorecerlos ni a ejercer con ellos el comercio. A quien muera en este pecado le sea invalidado cualquier indulto, le sea rehusada cualquier oblación a cualquiera título a su favor y no tenga sepultura entre cristianos.» (III Concilio de Letrán, 1179, XXVII).[1]

«En el concilio romano celebrado bajo Alejandro III, vimos valdenses, gente simple y sin cultura, así llamados por el nombre de Valdo, su jefe, que vivía en Lyon, sobre el Ródano. Presentaron al papa un libro escrito en gálico, que contenía el texto y la glosa del Salterio y de muchos escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pedían insistentemente que se les autorizara predicar —creyéndose preparados para ello— cuando, en cambio, no estaban capacitados más que para los primeros rudimentos. [En esto eran] parecidos a los pájaros que, no viendo la trampa, se imaginan siempre que pueden emprender vuelo. ¿Pero se arrojan las perlas a los puercos y la Palabra ante imbéciles ineptos para comprenderla y comunicarla? Ciertamente, no. ... Estos no tienen morada. Van de dos en dos, descalzos, sin equipaje, poniendo todo en común, como los apóstoles. Desnudos, siguen a un Cristo desnudo. Si les hiciéramos lugar junto a nosotros, seríamos nosotros los expulsados.» (Walter Map, delegado inglés ante una comisión del III Concilio de Letrán, *De nugis curialum.*)[2]

«Según la gracia que nos ha sido dada y en conformidad con la orden del Señor de que se envíen obreros a la mies (Mateo 9:38), estamos decidi-

dos a predicar. Haciéndolo así, iniciamos el retorno a la Iglesia primitiva. ... El Hijo del Sumo Padre no quiso hacer completo abandono de su pueblo. Al comprobar que la actividad de los prelados estaba impregnada de codicia, simonía, orgullo, avidez, concupiscencia, falsa gloria, concubinato y otros delitos; al verificar que los divinos misterios están envilecidos por su mala conducta así como al comienzo de su predicación había escogido pescadores iletrados; así te ha escogido a ti, señor Valdo, te ha delegado en el combate del apostolado, para suplir con tus compañeros las carencias del clero y luchar contra el error.» (Durando de Huesca, discípulo de Valdo a partir de 1192, *Liber antiheresis*.)[3]

«Se les puede reconocer por sus costumbres y por su modo de hablar. Regulados y modestos, evitan el lujo en el vestido. ... Viven como obreros, del trabajo de sus manos. Sus propios maestros son tejedores o zapateros. No acumulan dinero y se contentan con lo necesario. Son castos, ... moderados en las comidas, no frecuentan ni las hosterías ni los bailes, porque no gustan de tales frivolidades. Siempre aplicados al trabajo, sin embargo, encuentran tiempo para enseñar y estudiar. Destinan también algún tiempo a la oración. Van a la iglesia, participan del culto, se confiesan, comulgan y asisten a las predicaciones, aunque lo hacen con la finalidad de advertir errores en el predicador. Se les reconoce también por su conversación sobria y discreta. Rehuyen la maledicencia, se abstienen de chácharas ociosas y bufonescas como también de las mentiras.» (Seudo Rainerio, observaciones hechas por los inquisidores de Europa Central en el año 1270.)[4]

Contexto socioeconómico y religioso del valdismo medieval[5]

Las así llamadas «reformas» del Papa Gregorio VII (1073-1085) condujeron a un proceso de institucionalización en la Iglesia. La lucha entre la curia romana y el poder imperial desembocó en una humillación inaudita del emperador Enrique IV. La Iglesia experimentó una creciente centralización de poder con la supresión de la elección de los obispos y la reducción al mínimo de la participación de los laicos en la vida eclesiástica. Un siglo más tarde bajo Inocencio III, el papado alcanzó la cumbre de su poderío terrenal. La jerarquía eclesiástica se convirtió en un poder absoluto y universal.

Pero en lugar de rechazar las condiciones del mundo feudal, la Iglesia adoptó el sistema con sus valores, convirtiéndose en su patrón protector. Las tierras cultivables eran consideradas de mayor valor. La cohesión social se garantizaba mediante una cadena de compromisos en que los siervos feudales, atados a las tierras, juraban homenaje a los superiores y las relaciones interpersonales en la sociedad entera se aseguraban mediante juramentos santificados por la Iglesia. El incumplimiento de éstas traían sanciones, tanto religiosas como civiles.

Mientras tanto, con el desarrollo de ciudades en Italia y en el sur de Francia, el centro de gravedad se iba cambiando desde los campos hasta los ce

tros urbanos, donde surgió una nueva agrupación social mercantil. Con todo, la Iglesia no pensaba renunciar a sus privilegios, dando lugar a cambios socioeconómicos.

Estas tensiones se intensificaron aún más, gracias a la crisis cátara que, para el siglo XII, amenazaba a la cristiandad oficial en el sur de Francia. El movimiento cátaro, o albigense —como era conocido en el sur de Francia— se había extendido rápidamente, especialmente entre las clases oprimidas, pero también agrupaba a representantes de la nobleza. El III Concilio de Letrán en 1179 se dedicó a combatir la amenaza que representaba este movimiento para la cristiandad.

En el principio, el movimiento cátaro en el sur de Francia era una reforma inspirada en una predicación del evangelio a los pobres. Pero, con el paso del tiempo, modificaron su postura. Por una parte, los albigenses seguían denunciando las riquezas superfluas de la Iglesia; por otra, recibían ayuda de la nueva clase mercantil y de los nobles feudales. A los primeros les reconocían su legitimidad, cosa que la Iglesia aún no hacía; y a los segundos los toleraban, pues les proporcionaban la protección necesaria.

En el curso del siglo XII llegaron oleadas de bogomilos de tierras bizantinas. Vivían en comunidades fraternales de tipo agrícola que luego adoptaron formas semimonásticas y ascéticas. Su concepto del bien y del mal consistía en un dualismo extremo. Para el año 1170, el catarismo francés llegaba a ser una poderosa institución de carácter eclesiástico capaz de competir con la Iglesia católica en su lucha por obtener influencia y poder. A esta altura el ideal de la pobreza apostólica, que en un principio había constituido el atractivo evangélico para las masas populares, dejo de ser importante.[6]

La extensión del movimiento cátaro en el sur de Francia coincidía con una profunda transformación de la sociedad feudal que dejaba de ser exclusivamente agrícola, convirtiéndose en economía de mercaderes y artesanos. En este contexto, Valdo renunció a sus propios bienes como un rechazo a dejarse envolver en esta evolución económica, cuyos síntomas ya se estaban sintiendo en Lyon. Pero no lo hizo para agradar a la Iglesia que, desde hace tiempo, había institucionalizado la pobreza. La solución que Valdo proponía era no seguir siendo víctima de sus propias riquezas, rindiéndose libre y confiadamente a la Palabra Evangélica en su renuncia de seguridades humanas. Y asumía la pobreza, no como un fin en sí mismo, sino en función de la predicación, con integridad, del evangelio. En este sentido, se trataba de una auténtica pobreza apostólica.

Los comienzos del valdismo: Pedro Valdo y los Pobres de Lyon

Se han señalado una serie de situaciones y experiencias que podrían haber contribuido a la decisión de Pedro Valdo, rico mercader lionés, para despojarse de sus bienes y dedicarse a la predicación itinerante del evangelio frente a toda oposición eclesiástica.

Esteban de Borbón, inquisidor dominico en Lyon en el año 1250, nos infor-
ma que Pedro Valdo, de alguna manera, «descubrió» los Evangelios. Y para
conocerlos mejor encargó a un monje la traducción al vernáculo de una selec-
ción de las Escrituras. El proyecto le resultó costoso, pues a pesar de ser una
persona con dinero, tuvo que pagar al traductor con un horno de su propiedad.
Esta Biblia popular se componía muy especialmente de selecciones de los
Evangelios. «Del mismo modo, ellos tradujeron para Valdo varios libros de la
Biblia y fragmentos de los Padres de la Iglesia, reunidos bajo el título de
Sentencias. Leyéndolas y releyéndolas, Valdo terminó por aprenderlos de
memoria.» (*De septem donis Spiritu sancti*)[7]

Una nueva clase burguesa de mercaderes y artesanos paulatinamente con-
quistaba un lugar al margen del sistema feudal. En Lyon, al igual que en otras
ciudades de la época, este movimiento tendía a institucionalizarse. Es proba-
ble que Valdo, quien pertenecía a esta nueva clase privilegiada de la pobla-
ción, haya compartido la tentativa de organizar una comuna. En Lyon hub
conflictos entre la Iglesia feudal y los ciudadanos del barrio de San Giovann
adyacente al de San Nizier, donde vivía Valdo, en la calle Vandran. (Despué
de su expulsión, se cambió el nombre de la calle por el de «la Maldita».)

De modo que, conquistado por el evangelio, Valdo ya no podía hacer caus
común con los pudientes que reivindicaban derechos sólo para sí. Volver a lo
Evangelios significaba romper con las lealtades y compromisos mundano
De allí en adelante, se maduraba poco a poco la convicción de que la predica-
ción evangélica estaba necesariamente ligada con la pobreza apostólica. L
Iglesia no puede comunicar el mensaje apostólico sin adecuarse ella misma
sus instancias. Desde los comienzos mismos de la experiencia de Valdo, est
ba presente la visión de la pobreza en función de la evangelización.

Hay otros relatos de la conversión de Valdo, que vienen de dos o tres gen-
raciones después, y en ellos es posible notar ciertos elementos legendarios. U
domingo Valdo, junto con sus conciudadanos lioneses, escuchaba a un trov
dor itinerante que cantaba la historia de San Alejo. Éste era hijo de una fam-
lia patricia romana. Aunque el joven se sentía atraído a una vida de castida
sus padres le obligaron a contraer matrimonio. En la noche de sus nupci
hizo un pacto de pureza virginal con su novia y huyó a la Tierra Santa don
se dedicó a la vida de un monje anacoreta. Después de muchos años, volvió
su casa paterna como mendigo. Como consecuencia de sus privaciones,
encontraba tan demacrado que su familia no le reconocía. Se le permitió p
manecer bajo las escaleras en el patio de la casa y comer de las sobras de
mesa. Fue sometido a las burlas y tormentos continuos de los siervos domés
cos. Sólo en su lecho de muerte reveló a sus familiares su verdadera identid
demasiado tarde para que se le hiciera restitución.[8]

Luego, Valdo habría invitado al trovador a su casa para escucharle c
calma. Se habría conmovido de tal forma que quiso imitar al santo. Aunq
resulte improbable que San Alejo haya influido decisivamente sobre Val

refleja con autenticidad esa imagen popular de Valdo, mantenida viva en las mentes de la población de una generación posterior. Se destaca, en este relato, el trovador medieval, personaje carente de privilegio y posición social que había elegido una condición de artista itinerante y aventurero. Sólo podemos especular hasta qué punto el trovador prefiguraba el ministerio itinerante de Valdo y sus discípulos. Lo cierto es que, desde el principio, él consideró la pobreza voluntaria como libertad instrumental de la predicación.

Otro relato de la misma fuente, recuerda que Valdo había confiado a sus dos hijas a la abadía de Fontevrault. De su fundador, Roberto d'Arbrissel se decía: «ha evangelizado a los pobres, ha llamado a los pobres, pobres son los que se reúnen en torno a él».[9] Él había propuesto organizar grupos de hombres y mujeres dedicados a un ministerio itinerante. Se proponía que su estilo de vida fuese, en sí mismo, un testimonio, debido a su carácter claramente evangélico. Pero el obispo de la época no se lo permitió por hallarlo demasiado revolucionario. No obstante, reunió a mujeres simples del campo, de la calle, y de lugares de mala fama y les trasmitió el significado de una misión cristiana, sobre todo, con respecto a las clases sociales bajas. A éstas «pobres de Cristo», como Roberto llamaba a sus discípulas, se les dio un sentido de dignidad inaudita en la cristiandad medieval. La conservación de este relato después de la muerte de Valdo, refleja el sentir del valdismo primitivo. Desde los comienzos del movimiento, un ministerio femenino significativo caracterizaba al valdismo.[10]

Confrontación con el poder eclesiástico y excomunión

Las semejanzas entre Valdo y los Pobres de Lyon y el movimiento cátaro determinaron por anticipado que los esfuerzos eclesiásticos para acabar con la amenaza albigense también estuvieran dirigidos contra el valdismo incipiente.

En su proceso contra Valdo, la Iglesia no podía objetar el hecho de que él hubiera optado por la pobreza. Pero Valdo no se había hecho monje. Había elegido la pobreza únicamente para dar autenticidad a la predicación del evangelio. Y esto no lo hacían los cátaros, pues sus predicadores se dedicaban a sus negocios y seguían enriqueciéndose. A la Iglesia no le preocupaba la pobreza, o la falta de ella. Pero sí se oponía terminantemente a la predicación laica, máxime cuando se trataba de pobres, iletrados y de mujeres. Valdo fue vituperado por el hecho de ofrecer a las mujeres la posibilidad de testimoniar activamente, actitud que ha sido típica del valdismo desde el principio.

En el año 1178, Valdo apareció ante el Legado del pontífice en Lyon. A fin de asegurarse que los Pobres de Lyon no compartían las herejías dualistas de los cátaros, Valdo fue obligado a suscribir una confesión de fe ortodoxa. Desde entonces, fueron constantes los esfuerzos por proscribir cualquier predicación no autorizada por el clero.

Posteriormente, aparecen algunos de los discípulos de Valdo en el III Concilio de Letrán de 1179, convocado para contrarrestar la amenaza cátara. En

esta ocasión los valdenses comparecieron ante una comisión que se limitó a burlarse de ellos, debido a su ignorancia de los sofismas de los teólogos escolásticos medievales.

Finalmente, en el Concilio de Verona en 1184, tenemos un renovado esfuerzo por terminar con la predicación laica. Fueron sancionados con la excomunión perpetua aquellos que «se arrogan la autoridad de predicar, aunque el apóstol diga: «¿Cómo predicarán si no son enviados?» y todos aquellos que intimados, o no enviados, hayan osado predicar sin autorización acordada por la sede apostólica, o el obispo del lugar, ya sea en público como en privado. ... aquellos pasaginos, posefinos y arnaldistas que, bajo falso nombre, se hacen pasar por Humillados, o Pobres de Lyon».[11]

La iglesia establecida sólo sabía confrontar la llamada herejía con la represión violenta. Así que, el papado y el imperio se unieron en una lucha contra toda clase de disidencia. Pero de vuelta en Lyon, tras las audiencias conciliares, y enfrentados con la prohibición oficial de predicación pública, los valdenses desobedecieron. Y aun cuando fueron amonestados, prosiguieron. Finalmente, fueron excomulgados y expulsados de la ciudad. Según la tradición, Valdo habría invocado las palabras del apóstol Pedro: «Es mejor obedecer a Dios antes que a los hombres.»

Este ministerio itinerante de predicación contrastaba con la postura monástica cerrada y la muy esporádica predicación episcopal. La pobreza era asumida en función de la predicación. Los Pobres de Lyon recorrían las zonas rurales de dos en dos, al estilo de los Evangelios. En las propias memorias valdenses, Valdo aparece íntimamente ligado con su compañero de viaje. El testimonio histórico sobre Valdo cierra con esta imagen del peregrino siempre de viaje, predicando el evangelio a los pobres. Murió alrededor del año 1206 en algún paradero no recordado en Francia, dejando a los Pobres de Lyon como herederos de su misión de predicación evangelizadora.

La difusión del movimiento de los Pobres de Lyon

El primer campo misionero de los seguidores de Valdo fue Languedoc, provincia en el sur de Francia que era conocida como centro de actividad cátara. Los discípulos de Valdo se dedicaron a «restituir a los cátaros el gusto por el evangelio puro».[12] La pobreza libremente asumida por los seguidores de Valdo era en función de la misión que habían recibido. Los Pobres de Lyon insistían en que la misión evangelizadora les incumbía a «quienquiera sea capaz de difundir en torno de sí, la Palabra de Dios».[13]

En la cristiandad medieval, la predicación del evangelio le correspondía al obispo, responsable por su diócesis, o en último caso, a quien fuera autorizado por él. Y aun cuando la orden de los predicadores (los dominicos) fue establecida, ellos debían limitar su predicación a su territorio asignado. De modo que la postura antijerárquica y antiparroquial entraba en abierto conflicto con la visión jurídico-eclesiástica del mundo feudal de la cristiandad europea. El

obispo de la zona informó al soberano católico, Alfonso II de Aragón, que publicó un edicto ordenando el abandono de sus tierras.

Por los escritos polémicos de sus adversarios, sabemos que los valdenses primitivos predicaban un mensaje compuesto expresamente de elementos enunciados en las Escrituras. Insistían en la prohibición de jurar, en la condenación de toda violencia y homicidio y en una pobreza apostólica rigurosa. Especialmente, atribuían al Sermón del Monte un valor normativo. Asumían una posición de objeción de conciencia radical. Aunque reconocieron ser capaces de oponerse a una violencia con otra violencia limitada, o moderada, jamás debía ser muerto el enemigo. Sus adversarios destacan el éxito de su predicación entre las mujeres, los débiles, los ingenuos, y las personas inexpertas. Sólo los hombres fuertes y «logrados» eran capaces de resistirla.

Pero, a pesar de la feroz persecución (mediante inquisiciones episcopales, iniciadas por el obispo, y legatinos, por iniciativa de legados papales), los Pobres de Lyon persistieron en su misión. Forzados a sobrevivir en la clandestinidad, persistieron hasta extenderse a través de toda Europa, desde los Países Bajos hasta los Balcanes y desde las orillas del Mar Báltico hasta España. El canónigo de Notre Dame, en París, dijo del movimiento: «La tercera parte de la cristiandad ha asistido a los conventículos valdenses, y es valdense en su corazón».

Los Pobres lombardos: otra corriente tributaria del valdismo medieval

El movimiento valdense medieval resultó de la confluencia de grupos de laicos de Milán y otras ciudades de Lombardia, que llevaban una vida común de trabajo y de espiritualidad, con los Pobres de Lyon. Los lombardos eran creyentes de origen popular, de las clases humildes de artesanos textiles, que simpatizaban con los Pobres de Lyon.

Por una parte, sintieron una gran estima por la visión casi exclusivamente misionera y escatológica de Valdo y, reconociendo su autoridad, decidieron adherirse a su «confraternidad». Pero, por otra parte, se caracterizaron por un espíritu comunitario, solidario y con un profundo respeto por el trabajo manual en el seno de una comunidad fraterna. Los Pobres lombardos dieron testimonio evangélico en el contexto social, caracterizado por actividades artesanales y comerciales que comenzaban a dejar su marca en la vida urbana del norte de Italia. Sin embargo, los Pobres lombardos se resistían a la acumulación e inversión de bienes. De ellos se decía, «No compran casas ni viñas». Mediante su valorización del trabajo manual, los Pobres crearon con su estilo de vida una alternativa a las actitudes feudales.

Por su parte, Valdo veía la pobreza en función de la predicación. Era necesario librarse de cualquier cosa que podría ser impedimento a su tarea única: la predicación itinerante. Pero, tras la muerte de Valdo, las dos tendencias florecieron juntas, no sin ciertas tensiones. A la larga, el movimiento valdense

fue enriquecido por la presencia de las dos corrientes. Las comunidades lombardas eran, en sí mismas, un tipo de testimonio evangélico que comunicaba una alternativa comunitaria al egoísmo y materialismo de la época. De esta manera se anticipa la organización del movimiento valdense en dos niveles: los «amigos», dedicados a una vida comunitaria alternativa, y los «pobres», dedicados a la evangelización itinerante.

Aunque al principio no hubiera un acuerdo completo, es probable que los lombardos rehusaran el bautismo conferido por los sacerdotes católicos. En su lugar, celebraban bautismos en el seno de su propia comunidad. Y ya que la predicación itinerante provocaba conversiones en adultos, es factible que el bautismo de adultos llegara a ser la norma. Por su parte, los Pobres de Lyon seguían insistiendo en el bautismo de infantes. Y, al igual que los donatistas primitivos, los Pobres lombardos pensaban que la integridad moral del sacerdote era un criterio decisivo para determinar la validez de su sacerdocio. Es más, en su búsqueda de caminos de fidelidad, el valdismo había descubierto, de nuevo, el sacerdocio real de todos aquellos que pertenecen a Cristo.

A fines de 1215, Inocencio III convocó el IV Concilio de Letrán en el apogeo de su papado. En este Concilio el valdismo fue condenado definitivamente. El Concilio declaró contra ellos: «Y una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva. ... Todos los que ... osaren usurpar pública o privadamente el oficio de la predicación, sin recibir la autoridad de la sede apostólica o del obispo católico del lugar, sean ligados con vínculos de excomunión, y si cuanto antes no se arrepintieren sean castigados con otra pena competente».[14]

Las estructuras fundamentales del valdismo medieval

1. La difusión del valdismo en los primeros siglos se dio principalmente entre las capas sociales humildes. La iniciativa de los Pobres de Lyon nació con su propósito de predicar el evangelio en el contexto de la institución eclesiástica. El carácter laico del movimiento, unido a la pobreza libremente asumida en función de su misión, tendían a atraer a personas de las capas sociales bajas: pequeños burgueses, artesanos, aldeanos y campesinos, victimizados por el sistema feudal, y un número considerable de mujeres. Era gente ordinaria y sencilla que desconfiaba de los sofismas de la teología escolástica y juzgaba inútil y perdido el tiempo pasado en las grandes universidades europeas de la época: París, Praga y Viena. El valdismo medieval no fue nunca un movimiento de intelectuales. Sin embargo, su testimonio no pasó inadvertido y no dejó de influir en círculos de poder y de cultura.

Luego, bajo una persecución oficial muy severa, los valdenses tuvieron que abandonar las ciudades y se limitaron a una actividad clandestina. Ya que no podían predicar públicamente, decayó el impulso misionero y el movimiento siguió creciendo principalmente a través de la trasmisión del evangelio de padres a hijos. La itinerancia de los Pobres pasó a ser más pastoral y menos

misionera en su intención. A pesar de eso, el movimiento sobrevivió, evangelizando mediante el testimonio del ejemplo vivido, el mensaje comunicado de boca en boca, y confirmado en su máxima expresión, el martirio. En los comienzos del movimiento fue notoria la presencia del valdismo en los centros urbanos. Sin embargo, con la creciente persecución, esta presencia resultaría cada vez más difícil de sostener.

Resulta imposible saber el número de los adherentes al valdismo, pero podemos imaginar que era considerable. Los Pobres lombardos en la zona de Milán probablemente representaban la mayor concentración de adherentes en el siglo XIII. Un adversario del movimiento los estimaba en unos ocho mil, en un contexto en que los comparaba desfavorablemente con el crecimiento de la comunidad pentecostal en los Hechos de los Apóstoles. Unos ochenta años más tarde un mártir entre los Pobres lombardos los estimaba en ochenta mil, en lo que bien pudo haber sido una exageración. En la época de Juan XXII (1316-1334) solían reunirse hasta quinientas personas en las asambleas reunidas periódicamente en los valles entre las montañas del norte de Italia. Y, de acuerdo con las memorias de los mismos valdenses, hacia el final del siglo XIV las reuniones sinodales solían celebrarse con la asistencia de unas setecientas a mil personas.

2. Las actitudes y prácticas socioeconómicas de los valdenses medievales fueron notables. Su encuentro con el evangelio había provocado en Valdo, mercader pudiente de Lyon, un rechazo hacia las actitudes económicas y las prácticas comerciales que predominaban en la sociedad medieval. Y en consecuencia, los Pobres de Lyon también rechazaron cualquier negocio cuya finalidad era la acumulación del dinero. Su visión se expresaba en una pobreza apostólica, libremente asumida en función de su misión evangelizadora. Su actitud desprendida hacia los bienes materiales resultaba ser una auténtica liberación de la servidumbre del dinero y del sistema que representaba.

Por su parte, los Pobres lombardos que habían sido pobres, eran víctimas de un sistema feudal que colocaba a los campesinos al servicio de los grandes señores terratenientes feudales, como meros instrumentos de producción agrícola y reclutas potenciales para la defensa de sus intereses. Para ellos, la posibilidad de organizarse en comunidades de artesanos y trabajadores significaba una liberación de la penuria y de los sufrimientos soportados bajo el sistema feudal. Lejos de entregarse a las presuposiciones materialistas del naciente sistema comercial, ellos encontraban en sus comunidades de fe y de trabajo una auténtica alternativa a la servidumbre feudal y una liberación evangélica.

El valdismo medieval se componía de obreros, gente pobre y sin instrucción, muchas veces marginada a causa de la miseria y la enfermedad. Sus ministros eran laicos itinerantes que carecían de formación cultural. En cierto sentido, la pobreza que caracterizaba al movimiento valdense era una protesta evangélica frente a actitudes y prácticas económicas que imperaban en la cristiandad medieval. Al distanciarse de la cristiandad y sus valores, entraron cada vez más en solidaridad con los marginados y parecían ser, sin proponér-

selo, protagonistas en la liberación de los pobres, y elementos subversivos en la sociedad civil.

En la sociedad medieval, los pobres no eran solamente los carentes de bienes materiales. Incluían a los que estaban al margen de la ley y estaban privados de sus derechos civiles, aquellos cuyas vidas eran precarias, tales como los obreros manuales, los jornaleros, los lisiados, las madres solteras, etc. Muchos eran artesanos de la industria textil o campesinos viviendo en la servidumbre. Estos grupos, hasta donde es posible saberlo, serían los participantes mayoritarios en el movimiento valdense medieval. Los inquisidores se contentaron con usar una clasificación general, refiriéndose a los valdenses como una «raza de rústicos condenados».[15]

3. El movimiento valdense se destacó por su solidaridad con los sectores más oprimidos y necesitados de la cristiandad. El valdismo medieval no se identificó simplemente con las reivindicaciones de los campesinos o el proletariado urbano, pero sí representó un cuestionamiento frontal del orden establecido. Era una presencia cristiana en la sociedad capaz de solidarizarse con los que sufrían la marginación y la opresión. En su pobreza apostólica, los valdenses asumieron la condición humana abatida y sufriente, porque sabían, por su lectura del Evangelio, que la misericordia de Dios se dirige preferentemente hacia los «pequeños», más que hacia los poderosos.

Esta pobreza en función del evangelio, no sólo constituía un rechazo de la falsa seguridad de los bienes materiales, sino también de la tentación seductora de ejercer el poder coercitivo político que le permitiría organizar o dirigir la sociedad civil. Los valdenses percibían su situación presente como una oportunidad para anticipar, mediante la obediencia de la fe, la venida liberadora del reino de Dios. Esta visión daba sentido a la vida clandestina soportada por los conventículos valdenses durante los siglos de persecución atroz.

Los testimonios unánimes destacan que los valdenses en todas partes rehusaban prestar juramento y que reprobaban la violencia y cualquier uso de la espada al servicio de la justicia, fuera ésta eclesiástica o civil. La Iglesia medieval hacía una distinción entre las reglas impuestas a todos los cristianos y los consejos de perfección propuestos para los monjes. La cristiandad incluía las enseñanzas halladas en el Sermón del Monte entre los, así llamados, «consejos». Sin embargo, los valdenses afirmaban que éste estaba dirigido a todo cristiano.

El juramento jugaba un papel de fundamental importancia en la cristiandad medieval. La pirámide social estaba basada en relaciones sociales que se aseguraban mediante los juramentos de lealtad. Romperlos era una falta muy grave, proscrita y sancionada por la ley, tanto religiosa como civil. Pero rehusarlos se consideraba más grave aún, porque equivalía a un rechazo del orden establecido —ese ordenamiento jerárquico de la sociedad político-religiosa medieval— en favor de una libertad de consecuencias imprevisibles. La alternativa valdense era interpretada como una amenaza muy grave, y por ello

fueron perseguidos sin tregua. Sin embargo, los Pobres de Lyon sencillamente eran consecuentes. La predicación del evangelio debía ser libre, independiente de las estructuras sociopolíticas. La vida de las comunidades cristianas también debía ser libre, independiente de los controles sociopolíticos.

El valdismo medieval fue consecuente también en su rechazo de la violencia, fuera esta provocada por las armas en la guerra o por la espada de la justicia. La protesta valdense tendía a desacralizar el poder temporal que la Iglesia había sancionado y, luego, usurpado para sus propios beneficios. Los valdenses interpretaron Romanos 13 de tal forma que no fuera utilizado para justificar el uso de la espada en provecho de la autoridad dominante. Decían que Pablo, para hacerse comprender por sus contemporáneos, se habría servido de una noción de poder, tal como había sido definido por los hombres, pero no pretendía desarrollar una doctrina divina del Estado. Por su parte, los valdenses se atenían a la advertencia de Jesús: no ejercer la autoridad como lo hacen los reyes de las naciones (Lucas 22:25-26).[16]

«Los valdenses de los siglos XIII y XIV fueron rebeldes, pero no revolucionarios, y su no-violencia no fue un principio abstracto, teóricamente rígido, sino la consecuencia de una opción en favor de los hermanos más pequeños del Señor, de una solidaridad actuante.»[17]

4. El movimiento valdense se destacó por el carácter popular de su exclusivo biblicismo. Las Escrituras en la lengua vernácula jugaron un papel fundamental desde los mismos inicios del valdismo. Aprendían de memoria pasajes bíblicos enteros en su lengua materna. El mensaje bíblico ejerció una influencia de enormes consecuencias sobre la vida cotidiana de la gente sencilla. En una era anterior a la imprenta, los ejemplares manuscritos resultaban costosos y escasos. Por eso, la principal forma de difundir el mensaje bíblico era su memorización y transmisión a viva voz.

El biblicismo de los valdenses influyó poderosamente en la formación de una espiritualidad altamente bíblica, que contrastaba notablemente con la espiritualidad católica medieval. No respetaban las disposiciones oficiales sobre los ayunos, las festividades estipuladas en el calendario litúrgico, las oraciones por los muertos, la veneración de María y los santos, la jurisdicción pontificia, etc. Cuestionaban una buena parte de las formas litúrgicas populares de la época: lugares e instrumentos considerados sagrados, imágenes de Cristo, las campanas, los órganos, las peregrinaciones y procesiones en honor a los santos y mártires, etc. Solían comparar los cantos litúrgicos del catolicismo medieval con el «ladrido de los perros».

Su biblicismo también produjo grandes diferencias doctrinales entre los valdenses y el catolicismo medieval. No creían en el purgatorio, tan importante para el sistema penitencial en la religión popular. Rechazaron la práctica de interceder por medio de los santos y las oraciones prescritas de la Iglesia. Por su parte, se limitaban al Padrenuestro y las oraciones libres. En su celebración eucarística, reconocían como válidas sólo las palabras bíblicas de

la institución de la Cena. En el fondo, sus prácticas representaban una protesta contra la arrogancia de la iglesia establecida que pretendía que fuera de las instituciones sacramentales, dispensadas y controladas por ella, no habría salvación.

Una reunión típica entre los valdenses medievales solía consistir en una celebración al aire libre al caer la noche, presidida por un hermano itinerante, con una oración que introducía la predicación basada en algún texto tomado de los Evangelios o de las Epístolas. Los participantes no sólo escuchaban el mensaje, sino que le acompañaban al hermano, comiendo con él y ofreciéndole hospedaje. Todo formaba un conjunto, mediante el cual se actualizaba la comunión en su sentido bíblico de comprometerse mutuamente, estar en unidad, compartir y anticipar el reino de Dios.

Según un informe inquisitorial del año 1388, durante una comida valdense «uno de ellos puso en manos del ministro un pan de trigo y éste lo bendijo, lo partió y dio de él a cada uno de los presentes ... y todos besaron uno por uno aquel pan, luego comieron. Después de esto, una anciana, tras haber bebido primero, pasó a todos la vasija».[18] De modo que, entre los valdenses la eucaristía era un acto profundamente comunitario en el que todos participaban y, en principio, cualquier hermano o hermana podía presidir.

Su biblicismo radical también les llevó a reclamar su derecho a bautizar, y aun a repetir el bautismo en aquellos casos en que el bautismo había sido administrado por un sacerdote indigno. En esto ellos seguían los antecedentes donatistas del siglo IV.

5. Hubo ciertas estructuras comunitarias que llegaron a caracterizar al movimiento valdense. En un principio, los Pobres de Lyon eran una comunidad de predicadores, abierta a recibir a todo aquel que sentía esa vocación. No hubo ocasión, al principio, de definirse como institución eclesial. Su misión era carismática y tomaba la forma de un ministerio evangelizador y comunitario. Se abría tanto a las mujeres como a los hombres. Se valorizaba al laicado, ya que se componía de todo un pueblo (*laos*) de Dios convocado a la misión evangelizadora.

Pero, con la adhesión de los Pobres lombardos, con sus comunidades de fe y trabajo, se añadiría un nuevo elemento eclesiológico en el valdismo. A partir de entonces existían comunidades eclesiales que proveían una base destinada a nutrir el empuje misionero de los predicadores. Estas nuevas comunidades eclesiales llegaron a conocerse como «amigos», mientras que los predicadores siguieron llamándose «pobres» o «hermanos». A medida que las personas respondían al mensaje de los predicadores se formaban comunidades de amigos, que caían bajo las sospechas de la iglesia oficial. Una cosa semejante había ocurrido entre los cátaros, donde existían dos grupos, uno llamado los «fieles» y otro los «perfectos».

Una vez que el carácter minoritario y clandestino había sido impuesto sobre el movimiento valdense por la persecución, los «pobres» se convirtieron en

«maestros» encargados de la catequesis clandestina de los nuevos amigos. De esta manera el valdismo medieval se desvinculó de la cristiandad constantiniana de la época. Con algunas variantes, estas estructuras comunitarias se extendieron a través de toda Europa y surgió una distinción funcional entre los ministerios de orden carismático, por una parte, y el laicado, por otra. Los inquisidores, orientados por sus experiencias con los cátaros, solían aplicar el nombre de «perfectos» a los predicadores valdenses, pero los «pobres» mismos preferían el nombre simple de «hermano» o «hermana» y llamaban a los adeptos «amigos» o «amigas». Esta terminología la encontramos entre los valdenses desde Lombardia, en Italia, hasta las orillas del Mar Báltico, en el norte.

En el siglo XIV hallamos a los hermanos cumpliendo cada vez más funciones pastorales como confesores y consejeros espirituales, y envueltos menos en la predicación evangelizadora. Otras designaciones empleadas incluyen, «sandaliados», «maestros», «apóstoles», «mensajeros» y «barbas». «Barba» (del latín *barbanus*, tío) posteriormente, llegó a ser característico de los valdenses en los Alpes. Estos títulos reflejan la variedad de ministerios que cumplían y el afecto que sentían los «amigos» hacia ellos. En su itinerancia clandestina, los hermanos, y las hermanas, solían viajar de dos en dos, calzados con sandalias, según el ejemplo apostólico (Marcos 6:7, 9).

En principio, los maestros valdenses serían iguales entre ellos. Pero se les reconoció más autoridad a los «hermanos» dedicados a la predicación itinerante. Los de edad avanzada se reunían anualmente para dar un desarrollo ordenado a su misión. Y este ministerio fue considerado más importante que los ministerios pastorales más comunes.

El movimiento valdense, iniciado en un plano netamente carismático, influenciado por la necesidad de sobrevivir en la clandestinidad y en confrontación con la iglesia establecida, asumió gradualmente las estructuras eclesiales que lo llegaron a caracterizar. El apostolado de los «pobres» dedicados a la predicación evangelizadora seguía siendo muy apreciado. Luego, debido a la forma minoritaria y clandestina en que se veían obligados a sobrevivir, estaban los «hermanos» dedicados a una variedad de ministerios pastorales. Finalmente, estaban las comunidades de «amigos», servidos por los primeros dos, que seguían proveyendo la base social necesaria para sostener los ministerios de los dos primeros.

El desarrollo posterior del movimiento valdense

El valdismo sobrevivió en la clandestinidad, principalmente en los valles alpinos en el norte de Italia. En el siglo XVI una mayoría valdense hizo causa común con la reforma protestante, alineándose doctrinal y organizacionalmente con la tradición calvinista reformada. Pero la nueva visibilidad que este evento provocó simplemente condujo a una mayor persecución. Por ejemplo, en once días en el mes de junio de 1569, la población valdense en Calabria fue

diezmada por las tropas españolas. Perecieron unos dos mil; fueron apresados unos mil seiscientos; y muchos más fueron condenados a las galeras. No fue sino hasta 1848 cuando se le concedió libertad religiosa al remanente valdense perseguido en Italia.[19]

Hoy día, se encuentran iglesias valdenses a lo largo de Italia, desde los Alpes en el norte, hasta Sicilia en el sur. Además, existen colonias muy importantes de valdenses que emigraron a Uruguay y Argentina a fines del siglo pasado. Mantienen una excelente Facultad de Teología, prácticamente en la sombra del Vaticano, en Roma. Pero un interés vivo en la visión original valdense se limitaría a una minoría muy pequeña de individuos. Recientemente en el Uruguay, algunos de sus pastores jóvenes han llegado a cuestionar ciertos elementos constantinianos en la Iglesia, dejando de bautizar a sus niños infantes y permitiendo que ellos mismos se comprometan a una militancia valdense mediante sus propios votos libremente asumidos.

Capítulo 8

Francisco de Asís y los Hermanos menores

«La regla y vida de estos hermanos es esta: vivir en obediencia, en castidad, y sin poseer nada suyo, y seguir las enseñanzas y las pisadas de nuestro Señor Jesucristo, que dice: Si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven sígueme.» (*Regla primitiva*, I, 1-2).[1]

«El Señor dice: «He aquí, os envío como a ovejas en medio de lobos; sed pues prudentes como serpientes y sencillos como palomas». Por lo tanto, todo hermano que, por inspiración divina, desea marcharse a los sarracenos u otros que no son creyentes, debe irse con el permiso de su ministro y hermano. ... Y en cuanto a los hermanos que se marchan, ellos pueden vivir espiritualmente entre los sarracenos y no creyentes de dos maneras. Una manera es no entrar en discusiones ni contiendas, sino sujetarse a toda criatura humana por amor a Dios, reconociendo que son cristianos. Otra manera es proclamar la palabra de Dios cuando ven que le place al Señor. ... Y todos los hermanos, dondequiera que estén, deben recordar que ellos se dieron a sí mismos y han entregado sus cuerpos para el Señor Jesucristo. Y por amor a Él, ellos deben hacerse vulnerables delante de sus enemigos, tanto los que son visibles como los invisibles, porque el Señor dice: «El que pierde su vida por mi causa, la salvará para vida eterna».» (*Regla primitiva*, XVI, 1-3, 5-7a, 10-11)[2]

«Altísimo, omnipotente, buen Señor,
Tuyos son la alabanza, la gloria, el honor y toda bendición:
A ti solo te corresponden,
Y ningún hombre es digno de nombrar tu nombre.
Alabado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,
Especialmente el señor hermano sol,
Que es el día y por medio del cual Tu nos das la luz.
Y el es bello y radiante con gran esplendor;
Y lleva tu semejanza, oh Altísimo.
Alabado seas, mi Señor, por medio de la hermana luna y las estrellas;

En el cielo Tu las formaste, claras, preciosas y bellas.
Alabado seas, mi Señor, por medio del hermano viento,
Y por medio del cielo, nublado y claro, con toda clase de tiempo,
Por medio de las cuales, Tu, a tus criaturas, das sustento.
Alabado seas, mi Señor, por medio de la hermana agua,
Que es muy útil y humilde y preciosa y pura.
Alabado seas, mi Señor, por medio del hermano fuego,
Por el cual alumbras la noche,
Y el es bello y juguetón y robusto y fuerte.
Alabado seas, mi Señor, por medio de nuestra hermana madre tierra,
La que nos sustenta y nos gobierna,
Y produce diversos frutos con flores coloreadas y hierbas.
Alabado seas, mi Señor,
Por medio de aquellos que perdonan por el amor tuyo,
Y sostienen en la enfermedad y en la tribulación.
Bienaventurados aquellos que permanecen en la paz,
Pues por Ti, Altísimo, serán coronados.
Alabado seas, mi Señor,
Por medio de nuestra hermana la muerte corporal,
De la cual ningún hombre viviente podrá escapar.
Ay de aquellos que mueren en el pecado mortal,
Bienaventurados aquellos que la muerte halla en Tu santísima voluntad,
Pues la segunda muerte no les hará mal.
Alabad y bendecid a mi Señor y dadle gracias,
Y servidle con gran humildad.» (*Cántico al hermano sol*)[3]

Francisco de Asís y los Hermanos menores

Francisco de Asís (1181-1226) nació con el nombre de Giovanni Bernardone en el pueblo de Asís, situado a unos cien kilómetros al norte de Roma en la parte central de Italia. Era hijo de un rico comerciante de telas y dedicó los primeros años de su juventud al trabajo de su padre. En su juventud era conocido por su gusto a la vida y su rebeldía juvenil. A los veinte años de edad fue reclutado para defender los intereses de su pueblo natal contra las ambiciones comerciales de la ciudad vecina, Perugia. En este conflicto Francisco fue hecho prisionero y permaneció encarcelado durante varios meses, probablemente meditando sobre los caballeros guerreros, los conflictos intervecinales entre los pueblos, y sus amargadas víctimas. Al regresar enfermo a su casa experimentó una creciente crisis personal que le llevó finalmente a dedicarse a la oración y a una vida ambulante de solidaridad y de servicio hacia los pobres.

En una visita a Roma, fue profundamente conmovido por la condición de los mendigos ante las gradas de San Pedro. Intercambió su vestimenta con uno de ellos y pasó el día en su lugar pidiendo limosnas. Se dedicó al servicio itinerante, sirviendo especialmente a los leprosos y en la reconstrucción de la iglesia de San Damián, cerca de Asís, que estaba en ruinas. Decía, «Cuando

estaba aún en mis pecados, me parecía demasiado amargo mirar a los leprosos, pero el mismo Señor me condujo entre ellos, y sentí compasión de ellos. Cuando los dejé, lo que antes me pareciera amargo habíaseme tornado dulce y fácil».[4] Luego de utilizar el beneficio obtenido, de la venta de telas pertenecientes a su padre, para sus obras de beneficencia, Francisco fue desheredado por su padre.

Francisco pasó los próximos cuatro años vagando por Asís y sus alrededores, ministrando a los menesterosos y restaurando iglesias en ruinas. Entre éstas estaba su favorita, la Porciúncula, situada en las afueras de su pueblo. Fue allí que un domingo oyó las palabras de Cristo a sus apóstoles, «Yendo, predicad, diciendo: el reino de los cielos se ha acercado. Sanad enfermos, limpiad leprosos ... de gracia recibisteis, dad de gracia. No os proveáis de oro, ni plata, ni cobre en vuestros cintos ...» (Mateo 10:7-14). El mensaje fue el mismo que unos treinta años antes había conmovido a Pedro Valdo, el rico comerciante de Lyon, en el sur de Francia.

Francisco no tardó en poner esta visión en práctica. «El Altísimo me reveló que yo debía vivir según el modelo del santo evangelio.»[5] Se deshizo de su bastón y sus zapatos. Se puso una larga túnica oscura con un cinto de cordón, asumió una pobreza apostólica, y se dedicó a la evangelización itinerante. Dentro de poco tiempo se encontraba rodeado de una banda de hombres con una vocación similar.

Para ordenar la vida de este grupo, Francisco redactó una regla primitiva, basada principalmente en textos tomados de los Evangelios que incluía las exhortaciones de Jesús. Con esta base, y acompañado de una docena de sus compañeros, acudió a Inocencio III, por el año 1209-10, para solicitar el reconocimiento papal, mismo que les fue otorgado. Esta nueva asociación se llamaba originalmente los penitentes de Asís. Más tarde serían llamados por Francisco, los Hermanos menores, o Humildes.

Los Hermanos menores eran una asociación de imitadores de Cristo, unidos por el amor y el compromiso en la práctica de la pobreza. Iban de dos en dos, predicando el arrepentimiento, cantando, colaborando en las tareas de los campesinos y labradores aldeanos, y cuidando a los leprosos y demás menesterosos. «Los que no conocen un oficio, que aprendan uno, pero no con el propósito de recibir el precio de su trabajo, sino para dar un buen ejemplo y huir de la pereza. Y cuando no se nos dé el precio de nuestro trabajo, recurramos a la mesa del Señor, mendigando nuestro pan de puerta en puerta.»[6]

En medio de una cristiandad en que la salvación se había objetivizado en los sacramentos y donde éstos se habían separado efectivamente de la realidad salvífica de relaciones restauradas entre los seres humanos, al igual que con Dios, la percepción espiritual de Francisco fue notable. En su práctica de compartir su pan con los hambrientos pudo reconocer la presencia misericordiosa del Señor (el sacramento de la «mesa del Señor») en medio del pueblo cristiano.

Francisco de Asís vivió en medio de una sociedad que luchaba por salir del dominio feudal opresivo, y al mismo tiempo estaba cayendo en manos del naciente mercantilismo capitalista. Experimentó en carne propia los males de una sociedad guerrera y materialista. La población de los centros urbanos se componía de los «pequeños», víctimas de los precios inflados, las guerras —tanto internas como imperialistas—, las temibles plagas y la opresión de los «grandes», los ricos y acomodados. En la misma ciudad de Asís, estos dos partidos, en que estaba dividida la sociedad, llevaban los nombres de los «menores» y los «mayores». Este trasfondo nos ayuda a comprender el significado sociorreligioso de la formación de esta nueva asociación de los Hermanos menores.

La peregrinación extraordinaria de Francisco comenzó en el seno de su propia familia cuando tuvo que elegir entre los valores del mundo del comercio y la desesperación de los pobres marginados. Como discípulo del Cristo pobre, eligió la solidaridad con los pobres a fin de poder restaurarles la dignidad en medio de su humillación. Para Francisco, el seguimiento de Cristo significaba un apostolado solidario hacia los desposeídos. La espiritualidad de los franciscanos, ordenada por su regla evangélica, más que meramente enriquecer espiritualmente al individuo, desembocaba en su apostolado al mundo.

Francisco manifestaba un profundo respeto por todos los seres humanos tanto ricos como pobres. En lugar de enjuiciar a aquellos que no habían conocido la liberación que surge de la renuncia de las riquezas y la libre asunción de la pobreza, se consideraba a sí mismo un siervo de todos por igual. Para éstos, que consideraba sus hermanos, tuvo una palabra de advertencia solemne contra el afán por las ganancias y las injusticias y la opresión que acompañaban su estilo materialista de vida. Francisco anhelaba la liberación de esa actividad económica esclavizante, en que la dignidad y felicidad humanas son sacrificadas por el afán de la acumulación. Sin embargo, en Francisco predominaba su opción solidaria por los pobres. Por esto, los franciscanos primitivos tuvieron que repudiar tanto la riqueza feudal, como la del capitalismo naciente.

La pobreza asumida por Francisco no se limitaba a una felicidad y paz interiores. También propiciaba la paz social. Cuando el obispo de Asís se quejaba de que la austeridad y pobreza asumidas por los Hermanos menores eran exageradas, Francisco respondió: «Mi señor, si poseyéramos bienes, necesitaríamos las armas para defendernos. Por eso surgen las contiendas y los pleitos, y por esta causa el amor a Dios y a nuestros semejantes es disminuido muchas veces. Por lo tanto, hemos determinado no poseer propiedades terrenales en este mundo».[7] El deseo de conservar lo adquirido lleva a los seres humanos a violar los derechos de sus semejantes y a negar el amor de Dios. A fin de fomentar la causa de la paz, Francisco optó por la pobreza.

Las Pobres señoras de Asís

A los dos años de haber recibido los Hermanos menores la aprobación papal para su misión, se inició, en 1212, una rama femenina, la llamada «segunda orden». Clara Sciffi de Asís, (1194-1253) era la tercera de cinco hijos de una familia pudiente de Asís. Clara, una jovencita del pueblo, doce años menor que él, conoció a Francisco cuando éste había rechazado el servicio militar y el mundo del comercio para predicar su mensaje de penitencia y paz por las calles y plazas de Asís. Cuando su tío hizo los arreglos para su casamiento con un joven de bienes, Clara se rehusó y, con la ayuda de un empleado doméstico, buscó a Francisco para pedir su consejo.

Así fue que el domingo de Ramos, de 1212, Clara recibió de manos del obispo de Asís, una rama de palma simbolizando el martirio. Y al día siguiente se marchó a la Porciúncula, donde Francisco la recibió y escuchó sus votos comprometiéndose a seguirle en el camino de la perfección evangélica. Francisco y sus Hermanos la llevaron a una casa benedictina; pero pronto, cuando otras mujeres se unieron al movimiento, se marcharon a San Damián, la primera iglesia restaurada por Francisco tras su conversión al seguimiento de Jesús.

En su relación con Clara, Francisco manifestó una ternura, un respeto, un amor hacia la mujer que es sorprendente en cualquier época, y tanto más en una sociedad altamente patriarcalista (por no decir machista), como lo era la sociedad medieval de aquellos años; por una parte la mujer fue idealizada (véase, por ejemplo, la literatura caballeresca); por otra, fue un constante objeto de violencias. El celibato y la castidad, libremente asumidos en el movimiento franciscano, eran más que una mera renuncia de las relaciones matrimoniales. Eran aspectos claves de su seguimiento de un Jesús, que en su propio tiempo había demostrado actitudes salvíficas realmente revolucionarias hacia la mujer y los demás marginados.

Clara, junto con la comunidad que llegó a llamarse las «Pobres señoras de Asís», permaneció en esa casa unos cuarenta y dos años, hasta su muerte en 1253. Dentro de poco tiempo se establecieron también otras comunidades filiales en Italia, Francia y Alemania. La austeridad en que vivían estas mujeres sobrepasaba los experimentos anteriores de las religiosas benedictinas y dominicas. Aunque pronto suavizaron las normas, reglamentando la pobreza en las casas filiales, la comunidad en San Damián persistió en sus votos de pobreza absoluta durante la vida de Clara.

Las Pobres señoras de Asís representan una valorización, en el espíritu del evangelio, de la mujer y su papel en la sociedad. Se le reconoce el mismo privilegio y derecho a participar en la comunidad de pobreza apostólica que asumieron los Hermanos menores.

Los franciscanos terciarios

En 1221, por iniciativa de Francisco (o quizá probablemente de su amigo y patrón, el Cardenal Ugolini) se organizó una tercera orden de Hermanos y Hermanas penitentes con la participación de laicos, involucrados en la vida secular, pero atraídos al movimiento de los Hermanos menores, quienes formaron una comunidad terciaria. Esta institución surgió del deseo de los laicos en la Iglesia medieval de encontrar oportunidades para dedicarse a vivir su fe en el espíritu y las prácticas de las órdenes mendicantes.

De modo que hombres y mujeres, viviendo en situaciones familiares normales, podían ahora aspirar a la santidad personal, a la práctica de la justicia, las obras de misericordia y paz y, a la vez, ser ejemplos en el mundo de un servicio humilde y de seguimiento a Cristo. Los terciarios procuraban vivir la perfección evangélica, a pesar de las limitaciones impuestas por su vocación secular. Las semejanzas entre estos grupos y las comunidades de «amigos» en el movimiento valdense de la misma época seguramente no eran meras coincidencias. En ambos casos, respondían, a su manera, a las corrientes de inquietud espiritual que corrían por la cristiandad de entonces.

Si el Cardenal Ugolini fue el principal responsable de la organización de los penitentes y de la regla que ordenaba su vida común, éstos debían a Francisco de Asís la inspiración original de su vida, caracterizada por la sencillez, las obras de misericordia y la paz. Su sencillez de vida, su modestia en el vestido y su rechazo de las diversiones dudosas de la sociedad medieval fueron parte del testimonio evangélico que compartían.

Se caracterizaban por una espiritualidad mística de recogimiento interior oración y confesión. Pero ésta se expresaba concretamente en sus obras de amor y misericordia. En sus reuniones comunitarias solían escuchar la lectura de la Palabra Divina y ofrendaban para el sostén de los necesitados entre ellos, al igual que para el sostén del programa de la iglesia en la región Ejercían una disciplina comunitaria en lugar de apelar a las autoridades eclesiásticas o civiles para la resolución de las ofensas, e insistían en que se hiciera restitución por los agravios cometidos en sus círculos.

Los terciarios se exhortaban a una humildad espiritual y a la simplicidad de vida. Se les prohibía tomar las armas contra los semejantes por la razón que fuera. Y debido a este «privilegio pacifista», muchos laicos se apresuraron unirse al movimiento para liberarse de la obligación del servicio militar feudal. Esta objeción de conciencia contra el servicio militar duró hasta el año 1289, cuando fueron instituidas ciertas excepciones reservadas al criterio del clero: la defensa de la patria, de la Iglesia y de la fe cristiana.

Otra provisión absolvía a los Hermanos penitentes de la necesidad del juramento, con las únicas excepciones, las establecidas por el papa mismo. Esto resultó ser un duro golpe dirigido contra el juramento feudal que obligaba al vasallo a rendir servicio militar bajo órdenes de los señores nobles, fuera éste para la defensa de las propiedades feudales, o para las campañas de expansión

imperialista del emperador. Esta provisión fue duramente atacada por el poder imperial de la época.

Aunque esta objeción de conciencia no pudo mantenerse en su forma absoluta por mucho tiempo, y finalmente cedieron a las presiones sociales de la cristiandad para tomar las armas en las causas que la Iglesia consideraba dignas, se había infundido en la sociedad medieval un nuevo espíritu de paz y unidad. La simplificación de la vida, mediante una pobreza libremente asumida en solidaridad con los necesitados y una dedicación al servicio de los marginados y oprimidos, seguramente representaba un ministerio que Francisco hubiera codiciado para todos sus hermanos en Cristo.

Los franciscanos primitivos y el movimiento valdense[8]

Las semejanzas entre los comienzos de la orden franciscana y el movimiento valdense son realmente notables. Surgieron en la misma parte de Europa: los franciscanos en Italia central y los valdenses en el sur de Francia y el norte de Italia. El movimiento valdense anticipó al franciscano apenas unos treinta años. Igual que Valdo, Francisco recibió su inspiración de la vida de la comunidad mesiánica reunida en torno a Jesús. Francisco escribió en su testamento, «nadie me mostraba lo que habría tenido que hacer, pero el Altísimo mismo me reveló que tendría que vivir según el modelo del Santo Evangelio».[9]

Para ambos, la pobreza debía caracterizar la predicación itinerante, como imagen de la peregrinación libre de la Iglesia en la historia. Mediante su pobreza apostólica (es decir, pobreza libremente asumida en función de la evangelización), tanto los frailes menores como los Pobres de Lyon deseaban presentar en vivo el evangelio entre los hombres a fin de poder comunicarlo con autenticidad. Mientras Valdo insistía en los derechos del laicado a predicar, Francisco rehusó ejercer la función de «prior» en el movimiento que, a pesar suyo, se convirtió pronto en una orden formal bajo el amparo de la institución eclesiástica. Los dos eran cristianos carismáticos de extracción burguesa que, confrontados con la vocación evangélica al seguimiento de Jesús, reaccionaron de maneras similares en situaciones semejantes.

Entre las diferencias más destacadas estaba la disposición a permitir que el papa les impusiera un carácter sacerdotal a los franciscanos, cosa que Valdo y los diversos grupos valdenses jamás estuvieron dispuestos a aceptar. Su disposición a someterse a la Santa Sede, a pesar de sus reticencias personales, explica la aprobación que obtuvo Francisco de la Iglesia. Desde el principio, Inocencio III advirtió que su programa de pobreza absoluta y predicación itinerante reflejaba los mismos métodos y doctrinas valdenses. En el año 1210, Francisco y sus primeros doce compañeros se hicieron clérigos recibiendo la tonsura de manos de las autoridades eclesiásticas. Y de allí en adelante, no expresó la menor duda sobre la autoridad del clero y su carácter sacerdotal basado en el poder sacramental de la ordenación.

Francisco y Valdo entendieron de maneras muy diferentes la obediencia evangélica. Para Francisco, la obediencia conllevaba someterse a la autoridad humana de la Iglesia porque en ella estaba la gracia. Pero Valdo llegó a distinguir entre la autoridad de Cristo, y la de la sociedad constituida encarnada en la institución eclesiástica. Para explicar la actitud de Valdo no hay que buscar sus causas en un individualismo de tipo moderno. Valdo también apreciaba las dimensiones comunitarias del evangelio, pero era más severo en su crítica de las dimensiones sociales antievangélicas que predominaban en la cristiandad. Las diferencias en la actitud papal hacia estos dos movimientos de pobreza apostólica se deben, sin duda, a las diferencias de sus respuestas a la autoridad papal. Probablemente sea demasiado sugerir, como lo ha hecho el profesor Albert Hauck, «que fue pura cuestión de suerte que Valdo se haya convertido en un hereje y no en un santo».[10]

Entre Francisco y los Pobres lombardos también hubo semejanzas en cuanto a sus actitudes hacia el trabajo manual. Francisco apreciaba el trabajo manual. Nunca habló del trabajo como maldición o castigo por el pecado. Estuvo dispuesto a cumplir los servicios más humildes, incluso entre los leprosos. Los Pobres de Lombardía también apreciaban el trabajo, se organizaron en comunidades de fe y trabajo. Pero ambos grupos tomarían decisiones diferentes, en relación con el sometimiento a la autoridad de la Iglesia institucional, que les llevarían en direcciones contrarias. Hacia el año 1218, precisamente cuando los dos grupos tomaban estas decisiones, unos discípulos de Francisco se encontraron con algunos de los seguidores de los valdenses italianos. Los franciscanos sorprendidos, clamaron: «¡Señor protégenos de la herejía de los lombardos y de la barbarie de los alemanes!»[11]

Para los franciscanos, el retorno a la pobreza evangélica resultaba ser un camino de perfección, reservado para pequeños grupos dentro de la cristiandad. Para los valdenses, el retorno a la pobreza evangélica significaba una solidaridad positiva, aún más auténtica y más directa, con los desheredados de la sociedad medieval. Para ellos, resultaba ser la única posibilidad para conducir a la Iglesia por la vía de la obediencia al Señor. Por su parte, ni Valdo ni los Pobres lombardos estaban dispuestos a someter su movimiento al control de la iglesia oficial.

Los franciscanos y los valdenses tuvieron en común una disposición a encarnar el evangelio en su propio ambiente y en la época que les tocaba vivir. Los dos mantuvieron nexos con una civilización cada vez más urbana, pero deseosa de una nueva espiritualidad, de lazos más íntimos y directos con Dios, y de reformas de raíz en la comunidad de fe. Pero estos movimientos no fueron meros reflejos de su época ni productos de las nuevas clases sociales que surgían. Los dos representaban expresiones de protesta contra una sociedad feudal, con sus estructuras inhumanas y opresivas, y también contra la sociedad ciudadana, con sus valores también alienantes y materialistas.

Conclusión

En 1230, cuatro años después de la muerte de Francisco, el testamento que definía las relaciones dentro de la orden de los Hermanos menores fue modificado por el papa Gregorio IX, abriéndoles la posibilidad de adquirir propiedades. Esto condujo a la formación de un grupo disidente conocido como los *espirituales*. Esta tensión continuó dentro de la orden y en 1318 Juan XXII tomó una decisión contraria al grupo más estricto, autorizando la adquisición de bienes. Muchos de los *espirituales* salieron de la orden llegando a ser conocidos, en el espíritu de Francisco, como los *fraticelli*.

Para fines del siglo XIV y principios del XV, tras un período de creciente laxitud cuando los franciscanos experimentaron un aumento de prosperidad material, surgieron los *observantes*, un nuevo grupo reformista. Obtuvieron el reconocimiento eclesiástico en el Concilio de Constanza en 1415. Luego, tras un siglo de coexistencia con los *conventuales*, fueron declarados la verdadera Orden de San Francisco en 1517. Para esta misma época, en 1529, otra reforma, con miras a restaurar una simplicidad primitiva, llevó a la organización de los *capuchinos*, que volvieron a enfatizar los ideales franciscanos de la pobreza y la austeridad en función de su predicación evangelizadora.

En el *Poverello* de Asís, encontramos a un hombre de una sinceridad que le llevó a apostar su vida misma a fin de alcanzar sus ideales, desafiando los obstáculos de todos los tiempos, la capitulación al materialismo y a la violencia en las relaciones sociales. Estamos en presencia de una auténtica voz profética apuntando hacia los valores realmente trascendentes y hacia el camino de la liberación humana.

Capítulo 9

Juan Wyclif y los lolardos

«Según la vida de Cristo y su evangelio ... nuestros predicadores hallarán sólo la pobreza, la humildad, la lucha espiritual y el desprecio de los hombres de este mundo por haber puesto de manifiesto sus pecados, pero grande será su recompensa en el cielo por sus vidas ejemplares, sus enseñanzas verdaderas y su disposición a sufrir aun la muerte. Porque Jesucristo era tan pobre en esta vida que no tenía casa en que recostar su cabeza, como Él mismo dice en el Evangelio. Y San Pedro era tan pobre que no tenía ni plata ni oro que compartir con el hombre cojo. ... San Pablo era tan pobre en los bienes de este mundo que tuvo que trabajar con sus manos para sostenerse a sí mismo y a los que le acompañaban y también sufrió muchas persecuciones. ... Y San Bernardo le escribió al papa, con su pompa mundana, sus muchas tierras, oro y plata, que se parecía más al sucesor de Constantino el emperador, que a Jesucristo y sus discípulos. Y Jesús, confirmando su testamento, dijo a sus discípulos después de su resurrección, «Como mi Padre me ha enviado, así también yo os envío», es decir, a las luchas, la persecución, la pobreza, el hambre y el martirio en este mundo, y no a la pompa mundana en que vive el clero de nuestro tiempo. Por eso parecería que el clero mundano, que ejerce una autoridad mundana, rodeado de las vanidades del mundo, es despreciado por Dios y los hombres, porque sus obras son contrarias a la voluntad justa de Cristo y sus apóstoles.» (Juan Wyclif: *Sacerdotes pobres*, B).[1]

«Teniendo sustento y abrigo, estemos contentos con esto». Esto es claro: cada uno, de acuerdo con sus posibilidades, debe seguir a Cristo en su manera de vivir. Pero todo sacerdote, cura o pastor, tiene la posibilidad de seguir a Cristo en su manera de vivir; por lo tanto debe hacerlo. Esto inspiró a los apóstoles, y a otros ministros del Señor después de ellos, a imitar a Cristo en su pobreza evangélica.» (Juan Wyclif: *Sobre el oficio pastoral*, I, 2)[2]

«Entre sus deberes, uno es más importante que los demás. Es evidente que la predicación del evangelio es el deber predilecto del cura, porque la causa de Cristo se adelanta en los apóstoles más en la predicación al pueblo, que mediante los milagros que él mismo obró en Judea. ... La

predicación del evangelio sobrepasa infinitamente la oración y la administración de los sacramentos. La evangelización trae un beneficio más amplio y más evidente; es la actividad más preciosa de la Iglesia.» (Juan Wyclif: *Sobre el oficio pastoral*, II, 2)[3]

Juan Wyclif y su tiempo

Al inglés, Juan Wyclif (1328-1384), le tocó vivir en una época medieval caracterizada por la turbulencia sociopolítica, económica y religiosa. Varios factores contribuyeron a esta situación.

1. La plaga bubónica, o la muerte negra, como popularmente se le llamaba, arrasó a Europa llegando a las costas de Inglaterra en 1348-49. Se ha estimado que la tercera parte de la población inglesa murió como consecuencia de esta pestilencia. Llegaron a faltar vivos para enterrar a los muertos. Esta situación provocó grandes desequilibrios demográficos y económicos en la sociedad inglesa. Los efectos de esta pestilencia se extendieron a las manadas de ovejas en todo el reino británico. Un informe habla de la muerte de más de cinco mil ovejas en un solo campo. El temor a la muerte inminente era tan grande que prácticamente llevó a un paro de la actividad comercial.[4]

2. La mano de obra disponible se redujo en el campo y se produjo una notable caída, a corto plazo, de los precios de los productos agrícolas. Este desequilibrio llevó a una alza considerable en el costo de la mano de obra, desde las vocaciones eclesiásticas y los artesanos hasta las tareas agrícolas más humildes. Para contrarrestar esta situación los salarios fueron congelados por el rey. Muchos obreros y artesanos rehusaron someterse y fueron encarcelados por incumplimiento. Los fugados se escaparon y se escondieron en los bosques. Las condiciones sociales a nivel local se volvieron anárquicas y los costos de alimentos y otras necesidades elementales pronto llegaron a ser excesivos.[5]

Mediante una ordenanza real, Eduardo III y el consejo gubernamental tomaron medidas drásticas en 1349 para contrarrestar el alza dramática de los salarios, mientras la peste seguía diezmando a la población. El gobierno se proponía obligar a todo obrero y artesano a trabajar por el mismo salario que había recibido tres años antes, en el 1346. En 1351 se promulgó un edicto aún más específico, que congelaba los salarios de los obreros más humildes en los niveles de cinco años atrás, con el propósito de detener la explosión inflacionaria. De esta manera, el peso de la crisis económica caía sobre los hombros de los sectores más humildes de la sociedad inglesa.

En las décadas siguientes, hubo más intentos oficiales para congelar los salarios de los obreros y campesinos, pero con pocos resultados. En lugar de someterse a estas condiciones de explotación, aumentaron considerablemente el número de vagabundos desterrados anárquicos. Entre estos sectores campesinos marginados, se notaba una creciente antipatía hacia los nobles terratenientes, aliados al poder monárquico.[6]

3. Este profundo malestar socioeconómico que afligía a la sociedad feudal inglesa siguió en aumento y culminó en tres edictos (1377-1381) que establecieron onerosos impuestos personales, a fin de financiar las guerras de la nación. Estos impuestos resultaron en una carga excesivamente pesada sobre los sectores más humildes de la sociedad, en parte, por lo menos, debido a los abusos en su recaudación. Y a mediados del año 1381, brotó una rebelión armada dirigida contra los nobles que, empleando la extorsión en la cobranza de los impuestos, habían tratado a los sectores pobres con extraordinaria severidad. Esta conflagración, alimentada por el descontento general, se extendió por Inglaterra, hasta ser brutalmente aplastada por las fuerzas al servicio de la monarquía.[7]

Juan Wyclif y su pensamiento

Wyclif cursó estudios en la Universidad de Oxford y obtuvo una licenciatura en 1328 y un doctorado en 1372. Comenzó su carrera pública cuando fue nombrado a la comisión enviada al continente europeo para tratar, con representantes de la curia romana, la cuestión del tributo que la curia exigía en virtud de su derecho feudal sobre su vasallo, el rey Juan de Inglaterra. En el proceso, Wyclif desarrolló sus ideas sobre el señorío, que posteriormente expuso en dos escritos: *De dominio divino* (Sobre el señorío divino, 1375) y *De civili dominio* (Sobre el señorío civil, 1376).

1. En el primero de estos escritos, Wyclif señaló que el señorío divino es la base para el ejercicio de todo señorío humano. Y el señorío de Dios no es disminuido en ningún sentido cuando éste es concedido a los hombres. Sólo se trata del préstamo de un señorío que no es ni permanente ni ilimitado y es otorgado para el bien común. De modo que no debiera llamarse señor, al que lo recibe, sino mayordomo del Señor supremo. El ejercicio del señorío sobre los recursos de este mundo es un don de la gracia de Dios.

En el tratado *Sobre el señorío civil*, Wyclif concluyó que todo poder ejercido en relación con los semejantes, sea civil o eclesiástico, y todo ejercicio de señorío sobre los recursos naturales, está condicionado sobre la fidelidad de quien lo ejerce. De modo que el fiel, pobre y humilde, posee mayor derecho moral a ejercer señorío que un papa o emperador que lo hace injustamente. Sólo los justos pueden ejercer el señorío en forma legítima y con dignidad. Cuando aplicaba esta teoría a los señores eclesiásticos, Wyclif sostenía que, según el evangelio, el cristiano es señor únicamente cuando es siervo de todos.

En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Wyclif negaba que los donativos podían cederse perpetuamente. Los dignatarios eclesiásticos debían limitarse a declarar lo que Dios ha hecho. Carecían de derechos para ceder en perpetuidad a los soberanos civiles aquello que corresponde a Dios, pues sólo son mayordomos y no señores. La conclusión principal que saca de este argumento es que las autoridades eclesiásticas injustas carecen de dere-

cho a ejercer señorío sobre sus propiedades y éstas pueden ser confiscadas por las autoridades civiles.

Wyclif no llegó a aplicar su teoría al Estado, pues hubiera provisto una base para una revolución «justa» contra un régimen civil injusto. En realidad Wyclif prohibió el uso de la fuerza contra el orden civil existente, aun cuando éste fuera tiránico. Él aconsejaba a los súbditos a someterse a la autoridad civil, aun cuando fuera injusta. Por lo tanto, es injusto culpar a Wyclif por haber instigado la rebelión de los campesinos que estalló en Inglaterra en 1381. Aunque de hecho sus escritos, además de la predicación evangélica de los lolardos, acompañada de una solidaridad en la pobreza, revelan sus simpatías por el movimiento.

Las actitudes básicas de Wyclif sobre las relaciones económicas en la Iglesia eran bastante claras. Insistía, junto con muchos más, que la pobreza apostólica le correspondía a todos los miembros del clero. La principal causa de los males en la Iglesia era la riqueza de los prelados, los monjes y los curas. Por eso gozaba, en un principio, del apoyo de muchos dentro de las órdenes mendicantes. Junto con otros, él encontró la raíz de la corrupción en la Iglesia en la llamada «donación de Constantino», en que la Iglesia basaba sus pretensiones económicas. «Había llenado de veneno a la Iglesia.» «La principal estrategia del diablo comenzó en la época de Silvestre.»[8]

Wyclif pensaba que la solución para estos males quedaba primeramente en manos de la misma Iglesia. Mediante el ejercicio de una disciplina eclesiástica, el clero indigno y avaro debía ser despojado de sus cargos y de sus riquezas. Pero ya que la Iglesia, con su jerarquía dividida (entre Aviñón y Roma) y corrompida, no estaba inclinada a hacerlo, le incumbía al poder secular tomar la iniciativa y reformar a la Iglesia. Proponía que los fondos incautados fueran utilizados para aliviar el sufrimiento y las necesidades del pueblo pobre. Y como era de esperarse, el monarca inglés reconoció en las ideas reformistas de Wyclif su oportunidad para enriquecerse a costas de su enemigo, la curia romana. De modo que el campesinado inglés, en este caso, sólo pasaba de las manos de unos tiranos para caer en las manos de otro.

2. La visión reformista de Wyclif se fundamentaba en la suprema autoridad de las Escrituras. La autoridad bíblica quedaba por encima de la teología escolástica y los reclamos papales de su época. La tradición de la Iglesia, las decisiones conciliares, los decretos papales, y cualquier otra formulación doctrinal debían ser evaluados a la luz de la Biblia. Esto explica el gran interés que Wyclif manifestó en la traducción de las Escrituras al vernáculo.

3. A pesar de su evidente predilección por la autoridad bíblica, en su doctrina de la Iglesia, Wyclif fue marcadamente agustiniano. La Iglesia verdadera —decía— es esa comunidad invisible compuesta de los elegidos por Dios. Por esto, la mera participación en la Iglesia institucional y visible no es garantía de la salvación. Esto le permitió criticar con severidad la institución eclesiástica de su tiempo. A partir del año 1380, Wyclif llegó a la conclusión de que el papa era realmente el Anticristo.[9]

Pero en su eclesiología, Wyclif no fue totalmente consecuente. Durante los años en que apoyaba activamente el movimiento de los pobres predicadores lolardos en su evangelización itinerante, en realidad contribuía a la formación de comunidades eclesiales visibles. Los conventículos de los lolardos eran altamente visibles en su vida y costumbres radicalmente diferentes. Wyclif elaboró su teoría de una Iglesia verdadera invisible en el contexto de su lucha con el catolicismo romano de su época. Sin embargo, su concepto práctico de la Iglesia surgió de su protagonismo en la misión evangelizadora de los lolardos ingleses.

4. Wyclif insistía en un estilo de vida acorde con el evangelio para todos aquellos que se dedicaban al ministerio en la Iglesia. Una pobreza apostólica, de inspiración evangélica, debía caracterizar a los mensajeros de la palabra. Una vivencia indigna del evangelio por parte del sacerdote invalidaba su actuación sacramental. La autoridad espiritual, entonces, surgía de la vivencia y del servicio auténticamente evangélicos, y no de su nombramiento eclesiástico. Esta insistencia en una ética inspirada en el evangelio también influyó en la vivencia práctica manifestada en las comunidades lolardas. Por ejemplo, en el año 1395, once años después de la muerte de Wyclif, los lolardos presentaron al parlamento inglés una petición pacifista, basada en principios evangélicos. Decían que el homicidio, fuera en batalla o en manos de la ley, sin una revelación especial, es expresamente contrario al Nuevo Testamento, que es una ley llena de gracia y misericordia.

5. Wyclif era un crítico severo de la doctrina eucarística de la Iglesia medieval. Basándose en las prácticas y doctrinas de la Iglesia primitiva, Wyclif decía, «La Iglesia moderna propone la transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo; pero la Iglesia primitiva no mantenía esto; por lo tanto, no están de acuerdo».[10] Wyclif sostenía que en la fe de la comunidad primitiva los elementos consagrados, el pan y el vino, eran signos y símbolos eficaces del cuerpo y la sangre de Cristo. De modo que Cristo está figuradamente, sacramentalmente y efectivamente presente en los elementos, pero no en sentido material, o carnal.[11] Estas conclusiones heterodoxas le costaron a Wyclif el apoyo de muchos de sus defensores ingleses, incluyendo al rey Juan de Gante, sus colegas eruditos de Oxford y las órdenes mendicantes. Sin embargo, reflejaban el pensamiento y las prácticas en las comunidades de los lolardos.

Juan Wyclif dedicó los últimos años de su vida a la formación de un cuerpo de predicadores pobres. La misión de estos lolardos estaba centrada en la evangelización, más que en la administración de los sacramentos. Y hasta el mismo día de su muerte en 1384, Wyclif seguía destacando la suficiencia y la supremacía de las Escrituras para la vida de la Iglesia.

En 1415, el Concilio de Constanza condenó 267 errores en sus obras escritas, además de ordenar que fuesen proscritas y quemadas. Asimismo se decretó que sus restos fueran exhumados, quemados y que se esparcieran las cenizas. Esta orden finalmente se cumplió en 1428.

Los lolardos: un movimiento de predicadores pobres[12]

El movimiento de los lolardos parece haber surgido en el siglo XIV y consistía principalmente en predicadores pobres dedicados a un ministerio itinerante. Descalzos y vestidos de túnicas rústicas, literalmente cubrieron Inglaterra con su predicación evangélica. Aunque en la mente popular el término *lolardo* llegó a significar predicador pobre de Juan Wyclif, su papel en la formación de este movimiento no es del todo claro. Lo cierto es que la relación entre Wyclif y estos predicadores pobres era muy estrecha y ellos llegaron a ser los voceros en la popularización de las ideas de Wyclif. Ellos llevaron a cabo el gran sueño de Juan Wyclif, la evangelización popular en la lengua materna del pueblo.

A Wyclif le interesaban cada vez menos los aspectos filosóficos de la teología y más los prácticos. En sus últimos años en Oxford, Wyclif estaba tan ansioso de ver a Cristo en la vida de todo hombre común que dejaba de preocuparse por lo que sus colegas eruditos podrían pensar de él.[13] Desde su profesorado en Oxford les facilitaba sus tratados teológicos y sus sermones a estos predicadores, que luego popularizaron sus ideas por los campos y las aldeas de Inglaterra.

Los lolardos incluían a hombres como Nicolás Hereford, dedicado a la traducción de la versión vulgata al vernáculo inglés, y Juan Aston, que se destacaba por su predicación itinerante. Esta predicación, que consistía en la exposición sencilla de las Escrituras, ocupaba el lugar central en las reuniones de los conventículos lolardos. El Sermón del Monte, los Diez Mandamientos, el Padrenuestro, y el Credo Apostólico, todos en la lengua materna, eran utilizados en sus reuniones. Se cuenta de unos participantes que «memorizaron unos pocos versículos del capítulo cinco de Mateo ... el Padrenuestro, ... y el Credo en inglés ... y habían sido persuadidos a no participar, durante los últimos seis años, en peregrinaciones religiosas ni en el culto a las imágenes».[14]

Es imposible determinar la fuerza numérica del movimiento lolardo. Pero aunque el número de las detenciones por parte de las autoridades oficiales no haya sido tan grande, es evidente que el movimiento estaba ampliamente extendido y que las multitudes participaban en secreto. Se ha señalado que las zonas en Inglaterra, donde más creció el movimiento disidente y popular de los anabaptistas en el siglo XVI, son precisamente las mismas áreas en que los lolardos habían sido más fuertes en los siglos anteriores.[15]

Principales características del movimiento lolardo

1. Rechazaron toda una serie de prácticas populares católicas, debido a una conciencia espiritual profundamente influenciada por su formación bíblica. Estas prácticas incluían las relacionadas con las enseñanzas católicas en torno al purgatorio: peregrinaciones, oración a los santos y obras meritorias. Otras incluían el uso de las imágenes en el culto, el agua bendita, el uso de ornamentos y vestimentas lujosas en el culto, las ceremonias y la costumbre de establecer rangos de honor entre el clero.

Un testimonio que proviene de la primera parte del siglo XVI nos ofrece un buen ejemplo de esta oposición contra las formas que tomaba la espiritualidad católica de la época. Se trata de los mensajes de Tomás Bilney, un predicador lolardo que murió como mártir. «Dice que es una locura que un hombre participe de una peregrinación dedicada a los santos; pues ellos no son más que palos y piedras. ... Los hombres deben orar sólo a Dios, y no a los santos. ... También dice que ha hablado muchas veces contra los ayunos ... y también contra los días santos ... pues Dios no ha hecho días santos, sino sólo el domingo. Dice que ha hablado contra las absoluciones, afirmando que el perdón otorgado por el papa, u otros funcionarios de la Iglesia, no son eficaces.»[16]

2. Las actitudes de los lolardos hacia la eucaristía los distanciaron de los católicos medievales, y también, en forma anticipada, de los luteranos con su doctrina de una presencia real. Su oposición probablemente surgía de lo que ellos consideraban prácticas idolátricas en las celebraciones eucarísticas, más que una crítica de su teología. Una cosa era clara para ellos. La presencia corporal de Cristo no se encontraba en el pan sacramental sobre el altar. En su visión, ellos seguían a Wyclif. «Por lo tanto, todos los sacramentos que se nos han dejado aquí en la tierra son sólo recuerdos del cuerpo de Cristo, pues un sacramento no es más que un signo, o recuerdo, de una realidad pasada o una que es esperada.»[17] Los padres lolardos enseñaban a sus hijos que no debieran rendirle culto al sacramento del altar, como si fuera divino, pues era solamente un signo del cuerpo del Señor.

Esta discusión sobre la eucaristía podría parecer, a primera vista, una cuestión puramente teórica, relacionada sólo con la definición del dogma. En efecto con su rechazo de la transubstanciación, le disputaban a la élite clerical su pretendido monopolio exclusivo sobre los medios de gracia sacramental, y con ello devolvían los instrumentos de la gracia auténtica al lugar donde correspondan, al seno mismo del pueblo de Dios.

3. Los lolardos insistían vehementemente en leer las Escrituras en su idioma materno. El recurso a la autoridad bíblica por encima de otras autoridades eclesiásticas y civiles condujo a grandes cambios —tanto sociales como religiosos— en la Inglaterra medieval. Cuando los humildes, por ser analfabetos no podían leer las Escrituras, se dedicaban a aprenderla de memoria. Una mujer, entre los disidentes, fue descubierta por haber memorizado la Epístola de Santiago, con la ayuda de un predicador lolardo. En estos círculos la Epístola de Santiago era favorecida por encima de los otros libros del Nuevo Testamento. Esto señala una de las diferencias entre la visión de los lolardos y la teología de los reformadores protestantes continentales.

En los procesos judiciales contra los lolardos, las denuncias de sus adversarios subrayan la atracción que las comunidades lolardas sentían por la Biblia. Un carpintero fue acusado, junto con dos compañeros más, de haber pasado toda la noche leyendo las Escrituras en su casa. Los miembros de estas comunidades compartían clandestinamente de mano en mano traducciones ingle

sas de los libros de la Biblia. Un albañil escondió a un hombre en su casa, dedicado a la traducción del libro del Apocalipsis. Una mujer fue sorprendida en su casa recitando de memoria partes de las Epístolas y los Evangelios.

El movimiento lolardo dependió, en buena parte, de la popularización del Nuevo Testamento. Inspirándose en el pensamiento de Juan Wyclif, el contenido doctrinal de su predicación se basaba en la letra de las Sagradas Escrituras. Por eso se oponían a la transubstanciación, a las indulgencias, a la confesión auricular y al purgatorio.

En realidad, este movimiento preparó el camino para la extraordinaria aceptación del Nuevo Testamento de Tyndale, en la era de la Reforma en 1526, cuando los primeros ejemplares de esta publicación llegaron a Inglaterra. Los sucesores de los lolardos, especialmente en Londres y en la parte oriental de Inglaterra, atesoraron sus ejemplares manuscritos del Nuevo Testamento y se congregaron en sus casas para leer y orar juntos.

4. Junto con las Escrituras, los lolardos también difundieron sus ideas a través de otros escritos. El que más contribuyó a la formación de este movimiento fue, sin duda, Juan Wyclif con sus ideas contenidas en debates universitarios, sermones, tratados, libros, y traducciones bíblicas. En los procesos judiciales los lolardos fueron acusados de «llevar por dondequiera ciertos libros en inglés» y «hojas, escritas en inglés, contrarias a la religión romana».[18] La literatura que pasaba por las manos de las comunidades lolardas era del tipo que respondía a los intereses populares y que estaba prohibida por las autoridades eclesiásticas.

La fuente principal tras la difusión de estas ideas lolardas era, sin duda, Juan Wyclif. De él oyeron por primera vez las denuncias contra muchas prácticas católicorromanas. Aunque, luego, ellos irían más lejos que el mismo Wyclif en sus críticas de las prácticas eucarísticas del catolicismo.

Al igual que Wyclif, en los lolardos descubrimos un alto grado de integridad moral. No era pura casualidad que la Epístola de Santiago les resultara tan atrayente. Como los donatistas de unos ocho siglos antes, ellos insistían en que el ministerio de un sacerdote en pecado mortal quedaba invalidado. Como Valdo, insistieron en la primacía de la vocación a la predicación del evangelio por encima de una formación académica o de una autorización eclesiástica. También, al igual que los valdenses de unos dos siglos antes, se oponían tenazmente a la prestación de los juramentos que servían para garantizar las relaciones entre los varios estados sociales dentro del sistema feudal de la época. Los lolardos ingleses no eran sencillamente protestantes antes de Lutero. Al igual que Wyclif, ellos tampoco apelaron al principio protestante de *sola fide*. Eran, sencillamente, cristianos radicales de su época.

Capítulo 10

Pedro Chelcicky y los Hermanos checos

«No se puede afirmar que los apóstoles dividieron la santa Iglesia en tres partes ordenando a una parte a trabajar, a fin de sostener a las otras dos con los frutos de sus labores. ... De esto habla Pablo ... «Porque vosotros mismos sabéis de qué manera debéis imitarnos; pues nosotros no anduvimos desordenadamente entre vosotros, ni comimos de balde el pan de nadie, sino que trabajamos con afán y fatiga día y noche, para no ser gravosos a ninguno de vosotros. Porque también cuando estábamos con vosotros, os ordenábamos esto: Si alguno no quiere trabajar, tampoco coma. Porque oímos que algunos de entre vosotros andan desordenadamente, no trabajando en nada, sino entrometiéndose en lo ajeno». ¡Aquí, en este texto del apóstol, se pretende encontrar alguna base para una Iglesia dividida en tres partes, como si se estuviera estableciendo a los señores nobles y el clero, ordenándoles permanecer ociosos mientras que les entregaba a los campesinos y otros obreros para su sostén! ...»

«Así pues, Pablo condena claramente esa doctrina sobre el clero y los nobles, que los convierte en los primeros dos componentes de la santa Iglesia. Y ellos tuercen la verdad mintiendo cuando alegan que los campesinos y otros obreros tienen que trabajar a fin de sostener a los nobles y al clero. Tal vez sea cierto que el clero no tiene otra manera de sostenerse en la santa Iglesia que hinchando sus barrigas con el fruto de las labores de los obreros. ...»

«Por lo tanto, [Pablo] enseña que la igualdad ha de manifestarse entre los que forman parte de la santa Iglesia, la clase de igualdad que caracteriza los miembros de un cuerpo, pues dice: «para que no haya desavenencia en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocupen los unos por los otros. De manera que si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él, y si un miembro recibe honra, todos los miembros con él se gozan». ¡Que algún listo considere este texto e intente sacar una justificación para este señorío pagano, y meter este señorío dentro de la Iglesia de Cristo y pretender que sea la tercera parte de esta Iglesia, basándose en la

analogía de los miembros del cuerpo! La verdad es aún más grande que el ejemplo; pide una igualdad sin distinciones entre los miembros del cuerpo, para que, sin envidia, se sirvan mutuamente, cuidándose y compartiendo entre sí.»

«Y ya que los miembros de la santa Iglesia tienen esta relación entre sí, los unos no obligarán a los otros a pagar rentas excesivas o inventar toda clase de trabajos forzosos, a fin de poder sentarse a la sombra y burlarse de los pobres, quemándose en el sol; ni les ordenarían cazar liebres, en el amargo frío y pobremente vestidos, mientras ellos se sientan cómodamente al abrigo. Nadie le impondría a los demás una servidumbre involuntaria que él mismo no estuviera dispuesto a cumplir. Por eso, según la definición del apóstol, esta clase de paganismo está muy lejos de ser la santa Iglesia. Si esta clase de gente parece estar en la santa Iglesia, no puede deberse a otra cosa que ésta: que el mundo parece ser la santa Iglesia y los errores del mundo parecen ser la fe cristiana. Pero es falsa y seguirá siendo la fuente de amarguras.» (Pedro Chelcicky: *Sobre la santa Iglesia*)[1]

Introducción

Pedro Chelcicky (*ca.* 1380-*ca.* 1460) fue el padre espiritual e ideólogo y maestro de los Hermanos checos, o *Unitas Fratrum*, como fueron llamados. Aunque es muy poco conocido fuera de su tierra natal, Chelcicky fue, sin duda, uno de los pensadores cristianos más fecundos y originales, por no decir radicales, de su época, no sólo dentro del movimiento reformista husita, sino en toda la Europa medieval.

Pedro Chelcicky nació en el seno de una familia modesta en el sureste de Bohemia, en la aldea rural de Chelcice. Su padre era un pequeño terrateniente que falleció poco después del nacimiento de su hijo y su madre murió también durante la niñez de Pedro. Entre sus familiares estaba un tío materno, cura de una parroquia cercana. Los familiares velaron por el bienestar de Pedro, ayudándole a recibir una formación elemental que incluía los rudimentos, por lo menos, del latín, una introducción a la teología escolástica y la oportunidad para leer ampliamente en la biblioteca de la parroquia local.

En la Bohemia del siglo XV las riquezas y el poder político estaban concentrados en manos de la nobleza. La Iglesia medieval también participaba de este enorme poder, pues se estima que a principios del siglo la tercera parte de las tierras rurales estaban en manos de la Iglesia.[2] Una de las consecuencias de las guerras fue una marcada reducción de la mano de obra campesina. Esto condujo a un aumento de las cargas impositivas y del reclutamiento militar, a la introducción de la piscicultura con la resultante reducción de las tierras cultivables, y a una considerable pérdida de las libertades personales de los campesinos. Todo campesino debía estar sometido a un señor feudal y sus derechos fueron severamente restringidos. Los nobles terratenientes llegaron

a poseer una autoridad absoluta sobre los campesinos, quienes vivían atados a la tierra ajena que cultivaban.[3]

Por herencia, Pedro habría sido un pequeño terrateniente rural. Ni siquiera figuraría entre la nobleza baja, pero su predio de terreno y su libertad personal le distinguían de la plebe feudal, atada a tierras ajenas. Pedro, movido por un profundo compromiso cristiano, se hizo un solidario decidido y valiente de los campesinos oprimidos bajo el sistema feudal y clerical de su época. Durante toda su vida fue un laico, y esto le permitió identificarse con el laicado en su marginación, sufrida a manos de la cristiandad medieval.[4]

El trasfondo husita de Pedro Chelcicky[5]

El siglo husita (el siglo XV) fue un siglo de grandes trastornos y de profundos cambios en todas las esferas de la vida, religiosa, cultural, económica, social y política. Desde su lugar en los círculos universitarios en Praga, Juan Hus y sus colegas iniciaron una revolución moral dirigida contra los abusos de la Iglesia medieval. La fuente de sus argumentos teológicos se encontraba tanto en sus antecesores del movimiento reformista checo, como en las ideas contenidas en los escritos de Juan Wyclif, que habían llegado desde Inglaterra a Praga.

Juan Hus (*ca.* 1373-1415), de origen modesto, llegó a ser rector de la Universidad de Praga en el año 1402. Era un discípulo entusiasta de Juan Wyclif, pues difundió las ideas de éste mediante sus propios escritos, sus conferencias universitarias y sus sermones. Era un predicador carismático y un patriota checo. Hus esperaba que la Iglesia fuera reformada mediante la intervención del poder secular. Muy pronto, el partido de Hus en Bohemia se hallaba en el centro de una revolución nacionalista contra las fuerzas imperiales y papales.

El ala derecha de la reforma husita la encabezaba un partido conservador llamado «los utraquistas» porque insistían en el derecho de los laicos de recibir la comunión bajo ambas especies, el pan y la copa. Y gracias a este movimiento, la copa se convirtió en símbolo de la lucha de Bohemia por su independencia de Roma. (Por esto se les llamaban también los calixtinos.) Pero fuera de esto, se distanciaban poco de las posiciones doctrinales romanas. Ellos prohibían solamente aquellas prácticas que juzgaban prohibidas por la «ley de Dios», es decir, la Biblia. Fueron minimalistas en su recurso a la autoridad bíblica.

En el centro estaba el partido que más se identificaba con el espíritu de Juan Hus. El programa husita de reforma estaba contenido en los *Cuatro Artículos de Praga*, formulados en 1420. Pedían la libre predicación de la Palabra de Dios, sin impedimentos; la comunión con el pan y la copa para todos los fieles; la confiscación de las propiedades seculares de los monjes y sacerdotes y el castigo de los pecados mortales y otros males contra la ley de Dios, incluyendo la simonía (la compra y venta de posiciones eclesiásticas).

El programa del partido moderado consistía esencialmente en una reforma nacional que intentaba cristianizar de nuevo el orden social mediante la purificación de la Iglesia y del Estado de los abusos del poder y de la inmoralidad. Su visión reformista seguía siendo constantiniana, pues las reformas se llevarían a cabo con el apoyo y la autoridad magisterial.

Finalmente, a la izquierda del movimiento husita se encontraban los taboritas. Ellos, en principio, y en contraste con los utraquistas, rechazaban todo aquello que no tenía una base sólida en la «ley de Dios». Se oponían a toda clase de componenda con Roma. Su programa de reforma demandaba la formación de una sociedad teocrática sin colaboración con el orden católicorromano. Este grupo se originó principalmente en la zona sureste de Bohemia. Entre los checos que vivían en la zona fronteriza con Austria había seguidores de los valdenses medievales. Así que los taboritas en esta zona, igual que los valdenses primitivos, practicaban la no-violencia y una separación de la sociedad dominante.

Igual que Wyclif, los taboritas rechazaron una serie de doctrinas católicorromanas: el purgatorio, las ceremonias ostentosas, las vestimentas clericales, y cinco de los siete sacramentos (aceptaban sólo el bautismo y la comunión, misma que ya no interpretaban en términos de una transubstanciación, sino como una consubstanciación). En el 1420 ellos rompieron con la tradición católicorromana de la sucesión apostólica, mediante la elección de su propio obispo, que se limitaba a actuar como *primus inter pares*. Entre los taboritas surgieron otras agrupaciones todavía más extremas. Hubo prácticas económicas comunitarias. Algunos grupos comprendieron la comunión en un sentido puramente conmemorativo, negando así la doctrina taborita de una presencia real.

Inicialmente los taboritas habían tomado una postura fundamentalmente pacifista, pero pronto se dio lugar a una segunda etapa caracterizada por una militancia activa. Tras un marcado aumento de entusiasmo y de expectaciones apocalípticas, que incluían la esperanza en el inminente retorno de Cristo y el establecimiento del reino de Dios en la tierra, y probablemente instigados por un grupo anarquista conocido en Bohemia como los picardos, los taboritas fueron incitados a la violencia. Se produjeron tales excesos que Pedro Chelcicky, quien primero optó por ofrecerles sus exhortaciones y advertencias fraternales, finalmente se distanció de ellos.

Luego se produjo una tercera etapa dentro del radicalismo taborita. Postergaron sus expectativas mileniales iniciando un programa para el establecimiento de una sociedad nacional cristianizada, independiente de, y en oposición a Roma. Este grupo disidente estableció fortificaciones en una montaña cerca de Tabor, en el sureste de Bohemia. Entre el sector principal de los taboritas y este grupo bajo las influencias picardas había diferencias irreconciliables que finalmente desembocaron en un conflicto abierto. En una batalla sangrienta en 1421, los sectarios fueron prácticamente eliminados.

El ejército taborita pudo derrotar dos veces a las fuerzas combinadas del imperio y de Roma. Pero, finalmente, en mayo de 1434, se unieron la nobleza checa y los ciudadanos de Praga del partido utraquista y formaron una coalición con las fuerzas católicas contra el ejército taborita. Tras una feroz batalla fratricida que dejó un saldo de unos doce mil muertos del partido taborita, las filas del movimiento fueron diezmadas de tal manera que se puso fin a su resistencia armada.

Mientras tanto, y especialmente tras la desgracia sufrida en esta confrontación armada, se iba consolidando una tercera opción compuesta de un nuevo movimiento popular husita, procedente tanto del partido moderado como del izquierdista, comprometida a una posición más radicalmente evangélica y agrupada en torno al pensamiento de Pedro Chelcicky. De este movimiento radical, inspirado y orientado en buena parte por las enseñanzas de Pedro Chelcicky, finalmente surgiría, en el año 1467, la Sociedad de los Hermanos Bohemios, o *Unitas Fratrum.*

El pensamiento de Pedro Chelcicky: la Iglesia y el poder secular

La *Red de la fe* es uno de los escritos mejor conocidos de Chelcicky. Se basa en la historia de la red que Pedro, el pescador, echó al mar. Esta red de la fe es la ley de Dios que reúne a los fieles en una vida de fidelidad y compromiso semejante a la que caracterizaba a la Iglesia primitiva. En esta red son recogidos del mar del mundo los que por la gracia de Dios son elegidos. Pero dos enormes ballenas asesinas, el papa y el emperador, se han metido con tanta violencia en la red que la han desgarrado trágicamente.

«La red de Pedro fue horriblemente destrozada cuando dos ballenas se metieron violentamente; primero, el sumo sacerdote con un dominio real y aun con más honor que el mismo emperador; y segundo, el emperador con su dominio pagano, sus funciones paganas y su poder pagano, se metió encubiertamente bajo la pretensión de la fe.»[6]

Los destrozos producidos por estas dos ballenas han sido tan grandes que apenas son reconocibles los hilos de la red original de la Iglesia apostólica primitiva. Y no sólo han destruido la red original, también han iniciado todo un ciclo vicioso de partidos que han codiciado, para sí, el dominio pagano secular, y han reclamado, con todas sus fuerzas, sus pretendidos derechos ejercer el dominio.[7] El hilo que corre a través de toda la obra de Chelcicky es su insistencia en una separación total entre el orden eclesial y el poder civil.

«Esta división en dos partes: el orden secular, mediante el poder, y el orden de Cristo, mediante el amor, los separa claramente. Y debe comprenderse que estos dos órdenes no pueden estar unidos de tal forma que estén incluidos bajo el nombre de una sola fe cristiana. El orden de Cristo y el orden secular no pueden coexistir en condiciones de igualdad, ni tampoco puede el orden de Cristo llegar a ser el orden secular. Lo que se logra mediante el poder y la coacción es una cosa, y lo que se hace mediante el amor y la buena voluntad es

otra cosa. ... El ejercicio del poder no está determinado por la fe, y la fe no tiene necesidad del poder —como si la fe fuera a cumplirse y conservarse mediante el poder. De la misma manera en que las amplias provisiones, los grandes ejércitos y las poderosas fortificaciones constituyen la plenitud del poder, así también la sabiduría de Dios y la fuerza del Espíritu Santo constituyen la plenitud y la fuerza de la fe.» (*Sobre la triple división de la sociedad*)[8]

La comunidad cristiana no necesita el poder civil para ejercer una disciplina interna, pues allí se procede con el amor, en lugar de recurrir a los medios coercitivos. «De acuerdo con las ordenanzas de Cristo, los malhechores no han de ser coaccionados de ninguna manera, y tampoco se debe emplear la venganza contra ellos, sino que serán restaurados mediante la buena voluntad fraternal y conducidos, así, al arrepentimiento.»[9]

Chelcicky reconocía que Dios había establecido el poder secular a fin de refrenar el mal. El poder civil, a pesar de su dependencia pagana sobre la coacción, en cierto sentido cumple los propósitos de Dios al contener el mal a fin de conservar una semblanza de orden en la vida temporal común. Pero Chelcicky declaraba que los cristianos no tenían porqué ejercer esta función. Los teólogos utraquistas en Praga decían que «entre los cristianos el mejor cristiano debería servir como rey». Pero Chelcicky no podía concebir que un cristiano verdadero desempeñara las funciones represivas y coercitivas de un gobernante secular, pues «eran contrarias a su Rey (Cristo) y a su pueblo».[10]

A pesar del carácter esencialmente pagano del poder secular, los cristianos se someten voluntariamente a su autoridad. Los cristianos que gozan de los beneficios del orden civil asumen su responsabilidad de respetar el poder establecido. Pero la obediencia al poder secular tiene sus límites. En todo aquello que sea contrario a la ley de Dios los cristianos están obligados a rehusar la obediencia exigida. Las pretensiones seculares a empuñar las armas, a prestar juramentos de lealtad, a participar en los procesos judiciales, han de ser resistidas en forma no-violenta. Y en estos casos, los fieles estarían llamados a soportar voluntariamente los sufrimientos que acarrea su desobediencia civil.

Una crítica de las estructuras socioeconómicas medievales

La sociedad europea medieval estaba dividida en tres sectores. Los que ejercían funciones magisteriales ocupaban su lugar privilegiado en la cumbre social. Este grupo estaba formado esencialmente de la nobleza secular, pero también del alto clero, que en la Europa medieval había asumido más las funciones de dominio secular que el servicio espiritual. El segundo estado estaba formado por el clero católicorromano dedicado a las funciones religiosas, consideradas tan necesarias para el bien común en la cristiandad medieval. Y el tercer estado se componía de la plebe, principalmente de los campesinos, gente común, cuya miserable existencia, atada por nacimiento a las tierras ajenas que labraban, servía para sostener a los primeros dos estados y poder sobrevivir ellos mismos. Este último grupo tenía varios niveles, desde

los vasallos que estaban totalmente sujetos al señor feudal hasta los pequeños terratenientes libres que también dependían de la labranza de sus pequeños terruños.

La autoridad de la nobleza medieval era establecida por sanción divina, según la doctrina eclesiástica. En la visión medieval del cuerpo místico de Cristo, el primer estado social representaba la cabeza. La función común y corriente del clero era proveer al campesinado medieval de consuelo religioso y de la vía sacramental a la salvación eterna. El clero era las manos del cuerpo místico de Cristo. De modo que esta división social, entre los que gobernaban y guerreaban, los que oraban y los que trabajaban, se consideraba sacrosanta. Y prácticamente a nadie se le ocurriría cuestionar esta división tripartita de la sociedad en la cristiandad medieval.

Por eso, la actividad y los escritos de Pedro Chelcicky son tan importantes y significativos. Con una profunda solidaridad, él se identificaba con la condición del pueblo común. En sus escritos dedica sus sátiras más agudas hacia los nobles indolentes. Su indignación por la opresión y las injusticias que sufren los campesinos marginados aparece en todas partes. Chelcicky era un hombre común, con valor y visión proféticos muy poco comunes. Aunque, debido a sus extraordinarias dotes como pensador original capaz de llamar la atención de los grandes, él hubiera podido escalar socialmente, sin embargo permaneció fiel a su visión y a sus raíces. Es uno de esos cristianos notables cuya vida de auténtica solidaridad con los marginados otorgaba autoridad e integridad a sus escritos radicalmente bíblicos.

Las protestas de Chelcicky fueron dirigidas contra el clero taborita al igual que la nobleza feudal. La oligarquía taborita había prometido un régimen democrático pero luego restauraron las rentas y los impuestos cobrados a los campesinos. «Ligan ... con rentas e impuestos a aquellos para los cuales no muestran misericordia en su condición oprimida, sino que sacan de ellos cuanto pueden, cobrándoles por día o por año para despojarlos de su dinero con tales tazas, y nunca valorando a los campesinos por la fuerza de su vida, sino sólo por el aumento de las ganancias.»[11] Y a los sacerdotes les acusaba de ser «hombres orgullosos, avaros, carnales, y ciegos que no temen a Dios ni se preocupan por el pueblo, pues no cuidan al pueblo como un pastor cuida a su redil, sino que el pueblo sólo existe a fin de que ellos puedan llenar sus barrigas y aumentar su orgullo».[12]

Juan Wyclif y los teólogos de la reforma husita, al defender la doctrina tripartita de la sociedad medieval, habían mantenido intactas las distinciones entre el clero, la nobleza secular y el pueblo común. Incluso, Wyclif había otorgado a las autoridades seculares el derecho y el privilegio de reformar a la Iglesia mediante medios coercitivos. Por su parte, Chelcicky no sólo rechazaba como antievangélica la validez de esta visión tradicional de la sociedad, sino que también denunciaba la violencia de las autoridades seculares en sus tratos con la clase plebeya.

«En cuanto al aporte que el pueblo común —la tercera parte del cuerpo de Cristo— ... debe hacer como miembros del cuerpo para el beneficio de otros miembros, confiando en Dios, yo no puedo conceder, mientras viva, que esta visión del cuerpo de Cristo es la verdadera. Ni tampoco reconoceré un papel tan importante a las dos partes superiores, colocándolas por encima del pueblo común para que dominen sobre los últimos para su propio placer y, por eso, se consideren superiores a la gente común que dominan. Los sujetan, no como miembros de su propio cuerpo, sino como bestias que despedazarían con gusto.» (*Sobre la triple división de la sociedad*)[13]

Para Chelcicky, el clero —en su alianza con la nobleza secular— resultaba tan culpable como los señores feudales. «Pero el clero, nacido con tanta facilidad de la ramera sentada en el trono romano, ... la cual ha establecido con vidas afeminadas a estos hijos condenados que han deshonrado a Dios. ... Comen y beben espléndidamente, como señores, se visten con ropa costosa, construyen para sí grandes casas ... donde pasan su tiempo ociosos. Y todo esto lo hacen con la sangre del pueblo obrero común, de donde sacan estas cosas mediante la mentira. No los tratan como miembros del mismo cuerpo, sino como si fueran unos perros despreciables.» (*Sobre la triple división de la sociedad*)[14]

La resistencia no-violenta del pueblo de Dios

Chelcicky apreciaba la decidida oposición de Hus frente a la pompa y las trivialidades del clero romano. Pero, por otra parte, él pensaba que el héroe mártir de Bohemia había bebido el vino de la cristiandad imperial. «Según el parecer de Juan Hus los cristianos a partir de ahora no están obligados a seguir a los apóstoles de la santa Iglesia primitiva en el sufrimiento, pues ahora los reyes han entrado a la Iglesia.»[15]

Chelcicky observó con claridad la contradicción fundamental que existía entre las enseñanzas de la Iglesia en relación con el sufrimiento inocente de los fieles, y la justificación de la violencia por otros miembros de este cuerpo tripartita en la sociedad medieval. Por un lado, los fieles son llamados a la firmeza paciente en el sufrimiento inocente por causa de Cristo. Por otro, los nobles cristianos están obligados a defender, con violencia si es necesario, la causa de Cristo. «Pero Cristo ha establecido, sin amenazas, en paz y en perfecta justicia, no sólo no hacerle daño a otros, sino tranquilamente aguantar el sufrimiento cuando otros le hacen mal a uno; y no sólo no robar lo ajeno, sino compartir con amor lo propio con los que tienen necesidad. De modo que sin tener el poder, ellos pueden actuar de tal forma que beneficien a otros y ser ellos mismos recompensados.»[16]

Pedro Chelcicky fue un pacifista en una época difícil. Sus hermanos utraquistas le acusaban de ser hereje por oponerse a su pretendido derecho de defenderse con las armas, pues se pensaba que la supervivencia de Bohemia estaba en juego. Pero Chelcicky permaneció firme en su posición pacifista.

Para Chelcicky, la justificación teológica de una revolución era tan abominable como la doctrina tradicional de la guerra justa.

Desilusionado, disgustado y con una gran dosis de amargura, Chelcicky escribió una carta al obispo del partido moderado de la reforma husita. «¿De qué fuente bebe este hombre de gran serenidad y carácter santo? ¿Bebe de todos los hombres santos? ... Cómo hubiera denunciado el maestro Jakoubek a aquellos que comieron morcillas en un viernes y, por otra parte, hace del homicidio una mera cuestión de conciencia. ¿Quién le ha robado su conciencia? ... Si un noble reúne un gran ejército de campesinos y los convierte en soldados capaces de matar con el poder de un ejército, de ninguna manera serán asesinos, tampoco perturbará su conciencia; al contrario, podrán jactarse de ser hombres valientes y héroes por haber asesinado a los herejes. Y este veneno se ha derramado entre los cristianos por los doctores que, en este caso, no recibieron el consejo de Jesús el manso, sino de la gran ramera, y así se ha llenado la tierra de sangre y de abominaciones.»[17]

Para Chelcicky, la lucha de los cristianos es fundamentalmente espiritual y requiere el escudo de la fe: una fe en la fuerza de la no resistencia. Estaba totalmente convencido que bajo ninguna circunstancia una espada material podía salvarle a uno. Él pensaba que no había violación más flagrante de las enseñanzas de Jesús, que los cristianos se mataran unos a otros en el nombre de Cristo. Chelcicky no abrigaba esperanzas de salvación en la capacidad de los oprimidos para ofrecer una resistencia armada eficaz. La salvación de los opresores (y oprimidos) vendría sólo con el sufrimiento de los oprimidos, siguiendo al que «padeció, ... el justo por los injustos».

No distinguió entre una guerra defensiva, por una parte, y una agresión militar, por otra. Chelcicky confrontó a los utraquistas que intentaban justificar su defensa de Praga contra los ejércitos imperiales. También resistió las presiones taboritas que pretendían justificar su posición violenta, asumida solamente cuando fueron amenazados con la destrucción. Sólo podemos imaginar el dolor personal y profundo que Chelcicky sintió al ver a sus hermanos y hermanas sufriendo atrocidades a manos de las fuerzas enemigas. En una crónica de la época se nos informa que 1600 prisioneros checos fueron entregados a los alemanes que explotaban las minas de plata en la zona. Todos fueron arrojados a las galerías subterráneas, «algunos vivos, otros primeramente decapitados ... los verdugos muchas veces quedaban exhaustos por la fatiga de la matanza».[18] Con todo, Chelcicky seguía creyendo que la única defensa de los cristianos es fundamentalmente espiritual.

Una Iglesia de los pobres (Una Iglesia sin poder)

En su lucha por reformar la Iglesia, Juan Hus había tomado de Juan Wyclif su definición de la Iglesia verdadera, «el cuerpo entero de los predestinados». Luego, insistió en que la iglesia romana no era, por lo tanto, la Iglesia verdadera. La reforma husita creó entonces una iglesia-estado nacional para reem-

plazar a la cristiandad imperial. Así que la verdadera Iglesia pasaba a ser invisible y conocida solamente por Dios.

Chelcicky también pensaba, al igual que Wyclif, que la Iglesia era «la congregación de los elegidos», pero insistía además en que sus miembros podrían ser reconocidos por una justicia inherente practicada por los elegidos. La visibilidad de la Iglesia no consiste en la presencia de los sacramentos, ni es expresión de una unidad política ni geográfica, sino en el «discipulado de los fieles». La presencia de una comunidad leal a Cristo y sus enseñanzas al estilo de la Iglesia apostólica primitiva es una indicación empírica de la Iglesia.

Consecuente con esta visión, Chelcicky comenzó a formar en la Bohemia rural del siglo XV una comunidad modelada sobre el patrón de la visión neotestamentaria. La obediencia al ideal apostólico significaba la creación de conventículos en que se intentaba vivir el amor y la santidad cristianos. De modo que los cristianos sinceros se separaban de la cristiandad que pretendía ser la Iglesia verdadera, pero era en realidad una mezcla de piedad y paganismo. En estos conventículos la división social tripartita perdía su validez. Las injusticias creadas por este sistema, esencialmente pagano e injusto, podrían ser superadas en el seno de la comunidad.

En lugar de medir el comportamiento de los cristianos por las normas clasistas tradicionales, Chelcicky medía la actuación de todos los cristianos por una norma única que descubrió en las comunidades mesiánicas del Nuevo Testamento. Solamente la obediencia fiel a ese modelo podría tomarse como la señal visible de la elección. Chelcicky proponía una especie de restauración de la Iglesia apostólica en las aldeas del sureste de Bohemia. La Iglesia verdadera es, a la vez, una congregación invisible de los elegidos por Dios, espiritualmente concebida, y una comunidad visible de fieles, encarnada en una vivencia concreta.

Una interpretación bíblica radical

En una época en que los teólogos escolásticos se limitaban principalmente a recopilar y repetir lo dicho y lo escrito en la tradición dominante, encontramos en Chelcicky a un pensador cristiano con suficiente independencia para desafiar las sagradas tradiciones de su época. Chelcicky parece haber leído los escritos de Juan Wyclif que llegaron a Bohemia. Da muestras de haber sido influenciado por Juan Hus y sus sucesores en la reforma husita. Manifiesta alguna familiaridad con la tradición de la cristiandad occidental que se remonta hasta los tiempos de Silvestre I y Constantino. Pero ninguna de estas influencias fue determinante en la evolución de su pensamiento.

La explicación más sencilla de las fuentes ideológicas del pensamiento de Chelcicky sería atribuirlo a su biblicismo radical. En los círculos en que Pedro Chelcicky se movía se leían las Escrituras en el vernáculo y se tendía a interpretar el Nuevo Testamento con un marcado literalismo. A medida que leyeron el Nuevo Testamento llegaron, o a dudar de las doctrinas sacrosantas

del catolicismo medieval, o bien a rechazarlas del todo. A la luz del lugar que Chelcicky le otorgaba a las Escrituras como autoridad, lo más evidente sería concluir que su reformismo radical encuentra sus raíces en su lectura bíblica. Pero no sólo era cuestión de leer simplemente la Biblia. Era una cuestión de interpretación bíblica. ¿Dónde encontraron Chelcicky y sus Hermanos sus claves hermenéuticas?

Primero, notamos el reformismo popular de toda una sucesión de predicadores checos que denunciaron los abusos sociales y eclesiásticos de los dos estados superiores de la sociedad medieval —la nobleza y el clero. También estaban las reformas doctrinales sugeridas por Wyclif, promovidas por los maestros de Praga y por los sacerdotes taboritas. Y en tercer lugar, estaba la ideología primitivista valdense con su valoración de la Iglesia primitiva caracterizada por su pobreza apostólica y su rechazo del poder al servicio del evangelio.[19]

Pero la clave hermenéutica principal de Chelcicky fue, sin duda, la fe que confesaba, no sólo con palabras, sino con sus hechos. Chelcicky y sus hermanos creían que el verdadero cristiano es el que sigue valientemente a Cristo por el camino del martirio. Así que, confesar esta fe implicaba imitar la vida del crucificado. Esta convicción liberaba a Chelcicky de falsas ilusiones, de posibles salvaciones políticas y también de espiritualizaciones que le hubieran llevado a postular una salvación experimentada en una Iglesia puramente invisible. Esta hermenéutica de obediencia le permitió acercarse a los textos bíblicos sin los lentes constantinianos de sus contemporáneos.

Su interpretación de Romanos 13 nos ofrece un ejemplo de esta hermenéutica radical. Desde Agustín, la interpretación ortodoxa de este pasaje había otorgado aprobación apostólica a la autoridad secular. La Iglesia de la cristiandad usaba este texto para apoyar el derecho divino de los poderes a ser obedecidos sin ser cuestionados. Pero Chelcicky interpretó este texto de manera prácticamente inaudita. Sólo entre los valdenses primitivos encontramos una interpretación similar. Pablo aconsejó a los cristianos que vivían en Roma bajo un emperador pagano en cuanto a la actitud que debían asumir hacia el poder establecido. Reconocía que el estado romano era necesario para mantener el orden en la sociedad. Y Pablo animaba a los cristianos a someterse a estos poderes. Pero, en su interpretación, Chelcicky insistía en que el apóstol no le provee a la autoridad civil un pretexto para formular una doctrina cristiana para el ejercicio del poder. Pablo se limita a dirigirse a cristianos que viven bajo gobernantes paganos. Deberían someterse donde su conciencia les permite y cuando sea necesario deben resistir de forma no-violenta. La forma en que Chelcicky interpretaba este texto le hacía pensar que los apologistas de la cristiandad eran culpables de «ordeñar las Escrituras, haciendo brotar ... cosas odiosas y ofensivas ante Dios».[20]

Chelcicky y los Hermanos bohemios encontraban las enseñanzas éticas no tanto en las Epístolas, sino en los Evangelios sinópticos, y muy especialmente

en el Sermón del Monte. Sus convicciones se basaban en su confesión de que en la persecución y la crucifixión de Jesús se manifestó el verdadero carácter de los poderes políticos. Son demoníacos, violentos e incontrolables. Por su misma naturaleza, inevitablemente habrán de perseguir a la Iglesia fiel.[21]

Movimientos del siglo XVI

Capítulo 11

El evangelismo católico y Juan de Valdés

«Nuestro principal intento ha sido celebrar y magnificar, según nuestras pequeñas fuerzas, el beneficio estupendo que ha recibido el cristiano por Jesucristo crucificado; y demostrar que la fe por sí misma justifica, es decir, que Dios recibe por justos a todos aquellos que verdaderamente creen que Jesucristo ha dado satisfacción por sus pecados. Y así como la luz no puede ser separada de la llama, que por sí sola quema, así también las buenas obras no pueden ser separadas de la fe, que por sí sola justifica.» (Benito de Mantua: *Del beneficio de Jesucristo crucificado*, p. 99)[1]

«Yo soy voz que clama en el desierto.»... Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír. ... Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ... ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.» (Antonio Montesinos en Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias*, III, 4)[2]

Introducción

El evangelismo católico[3] es el nombre que los investigadores modernos le han asignado a todo un conjunto de movimientos relacionados entre sí, que surgieron principalmente en la Europa latina desde la primera década del siglo XVI y empezaron a decaer especialmente a partir de 1542 cuando fue restaurada la inquisición papal. En Francia el movimiento ha sido conocido como evangelismo, gracias a su inspiración en los Evangelios. En España el movimiento floreció notablemente y ha sido conocido bajo los nombres de evangelismo, iluminismo, encarnado en los conventículos de los alumbrados españoles, y valdesianismo (por Juan de Valdés, su principal exponente). En Italia, a partir de la década de 153O, floreció especialmente en Nápoles y ha sido conocido como evangelismo y valdesianismo, ya que Juan de Valdés, que pasó la última década de su vida en Italia, fue el principal elemento aglutinante del movimiento italiano.

En una época en que la uniformidad política y religiosa se trataba de imponer por la fuerza, mediante una coacción inquisitorial, este movimiento era altamente pacifista. En una época en que la ortodoxia se consideraba la norma para medir la autenticidad de los cristianos, este movimiento era notablemente adogmático. En lugar de exigir definiciones dogmáticas, era esencialmente una religión del espíritu. En una época en que el clero ejercía un monopolio sofocante, no sólo sobre la espiritualidad del pueblo, sino sobre prácticamente todo aspecto de la vida, y mantenía bajo su control absoluto toda esperanza de salvación, este movimiento era decididamente laico y anticlerical en su orientación. En una época en que la nacionalidad española se equiparaba con la catolicidad del cristianismo, este movimiento atraía en su seno a conversos hostigados procedentes del judaísmo y del Islam. En una época en que las funciones religiosas se concentraban en manos del sexo masculino, las mujeres pudieron participar plenamente en la vida de los conventículos de los alumbrados y valdesianos en España e Italia. En una época en que la conquista imperial se justificaba en nombre de una llamada «evangelización de las Indias», este movimiento rechazaba toda coacción de parte de los cristianos en la misión evangelizadora de la Iglesia.

En todos estos puntos neurálgicos para el catolicismo medieval, el evangelismo iluminista representaba un movimiento de los marginados. En su seno, los extranjeros, los laicos, las mujeres, los humildes, en fin, todos aquellos que se hallaban fuera del ámbito oficial de la salvación, podían encontrar a un Dios misericordioso que les permitía acercarse a sus hermanos y hermanas en la familia de este Dios de los pobres.

Los alumbrados españoles

Los alumbrados españoles representan un movimiento autóctono, cuyos inicios se remontan a los primeros años del siglo XVI. Uno de los principales exponentes de esta espiritualidad iluminista fue Pedro Ruiz de Alcaraz, cuya

actividad comenzó alrededor del año 1511, anticipando claramente los comienzos de la reforma luterana en Europa. Anteriormente, Alcaraz había recibido la influencia de Isabel de la Cruz, una mujer de espiritualidad mística. En su testimonio ante los inquisidores, él dijo haber sido devoto de Nuestra Señora, hasta que un día ella le aconsejó «que leyese la Biblia, que interrumpiese sus devociones y que abandonase la idea de que Dios le concedería la gracia como premio a sus *merescimientos*».[4] Alcaraz aceptó sin reservas esta doctrina. En el año 1486 apareció una traducción de los Evangelios y las Epístolas, hecha por un laico de Zaragoza. Luego, a partir de 1512, fue revisada y reimpresa repetidamente, hasta que la inquisición española prohibió la traducción de las Escrituras al vernáculo en 1559.[5] El hispanista José C. Nieto señala que «Alcaraz, planta exótica en tierra castellana, tierra ricamente fertilizada por ideas ascéticas y místicas, decidió partir de la Biblia y nutrirse de ella. Por ello, la fuente y los fundamentos de su herejía no necesitan de explicaciones que recurran a fuentes remotas».[6]

Alcaraz nació alrededor del año 1480 en Guadalajara en el seno de una familia de «cristianos nuevos», conversos del judaísmo. En el año 1523, el Marqués de Villena, Diego López Pacheco, le invitó a su castillo en Escalona (entre Guadalajara y Toledo en Castilla) a servir como «predicador laico». Y aquí se dedicó a la tarea de enseñar e interpretar la Biblia en pequeños grupos de personas que se reunían en casas particulares con este propósito. Las reuniones eran informales y sencillas, con amplia participación tanto de mujeres como de hombres. Los sermoncitos eran muy sencillos. Una de las oyentes recuerda que después del sermón María de Cazalla tomó un libro escrito en romance (seguramente un ejemplar de las Epístolas y los Evangelios) y leyó una epístola de San Pablo.[7] Los participantes eran principalmente gente marginada de la época. Un número desproporcionado tenía procedencia judía.

Alcaraz no albergaba visiones para una reforma de la Iglesia, ni pretendía llevarla a cabo. En los conventículos alumbrados, paulatinamente iba formulando una serie de conclusiones doctrinales que, de modo muy particular y en un nivel más profundo, comenzaban a minar los fundamentos de la institución eclesiástica con su sistema jerárquico y sacramental. Leía constantemente las Epístolas de Pablo y otras traducciones bíblicas que encontraba. Poseía una memoria prodigiosa que le permitía recitar de memoria textos bíblicos enteros.

La vida en los conventículos alumbrados se caracterizaba por un alto grado de radicalidad moral, inspirada en el Sermón del Monte. Entre las proposiciones condenadas en el edicto inquisitorial de 1525 figuran estas palabras de Jesús: «Que en ninguna manera había de jurar».[8] Como hemos notado en otros contextos, se trata de una convicción compartida también por otros movimientos radicales.

La visión eclesial de Alcaraz fue notablemente modificada como resultado de su lectura e interpretación bíblicas. Descubrió una nueva visión del pueblo

de Dios en la que Dios siempre está presente. De modo que podría prescindirse de las estructuras sacramentales y jerárquicas y de los sistemas dogmáticos, tan importantes para la definición del catolicismo medieval. Esto le llevó también a una nueva apreciación de la libertad de Dios y de la necesidad humana fundamental de la gracia divina. El amor inefable de Dios llegó a ser el eje sobre el cual giraba su teología. El amor de Dios en las personas venía a ser el fruto de una iniciativa divina de amor realmente maravillosa y sorprendente.

Esta visión impulsó a Alcaraz a oponerse a todo ese sistema de piedad religiosa que pretendía merecer la gracia de Dios mediante las obras. Este descubrimiento del amor radical de Dios le motivó a negar la doctrina de la presencia real de Cristo en la eucaristía, al igual que toda una serie de prácticas afines, la adoración del sacramento, la eficacia de obras de caridad, ayunos, oraciones, indulgencias, etc. Un fraile iluminado, Francisco Ortiz, en un sermón predicado durante la cuaresma de 1524 en Burgos, llegó a decir que «Cristo está más perfectamente presente en el alma de los justos que en el santísimo sacramento del altar».[9] Alcaraz insistía en el carácter santo de la vida matrimonial y del Estado laico, restándole, de este modo, importancia al oficio clerical. Los asistentes a los conventículos alumbrados pronto se dieron cuenta de que Alcaraz daba un nuevo sentido a la lectura bíblica y que enseñaba una «nueva doctrina».[10]

Alcaraz había heredado de Isabel de la Cruz su predilección por el papel del Espíritu de Dios en la interpretación de las Escrituras. Él distinguía entre el papel del conocimiento humano y el del Espíritu de Dios. Con esto no descartaba la reflexión seria en torno a las Escrituras, sino la necesidad de recurrir a otros libros y a la tradición de la Iglesia a fin de comprender la Biblia. «Abandonarse» era un concepto importante entre los alumbrados. Para Alcaraz, abandonarse a Dios significaba entregar la vida a Dios de tal forma que las buenas obras, al igual que nuestro conocimiento, se lo debemos todo a Dios. Alcaraz simplemente confesaba que el Espíritu Santo instruye y guía a su pueblo en la lectura de las Escrituras. De esta semilla brotó la idea de la libertad cristiana como una dependencia absoluta de Dios y como una liberación de las estructuras de salvación, tales como la Iglesia institucional, la jerarquía y los sacramentos.[11]

En el desarrollo de su visión, Alcaraz no dependió del misticismo cristiano ni islámico, tan difundidos en tierras hispanas, ni de las corrientes erasmianas ni luteranas, que más tarde llegarían a influir en algunos círculos españoles. Lo que le libró de tales influencias medievales fue, muy probablemente, su conciencia religiosa judía y su lectura bíblica, donde descubrió una visión radical —es decir, desde sus raíces bíblicas— del amor de Dios manifestado muy especialmente en la historia de la salvación de su pueblo.[12]

Alcaraz fue detenido por la inquisición en 1524, luego de dos años de actividad en Escalona. Después de casi cinco años de encarcelamiento, torturas e interrogatorios, Alcaraz, junto con su visión evangélica, fue condenado en julio de 1529.

Ya desde 1523 uno de los participantes en el conventículo en Escalona, presidido por Alcaraz, era el joven Juan de Valdés, también de procedencia judía, que, luego, se convertiría en el principal vocero del evangelismo católico, tanto en España como en Italia. Juan de Valdés muestra en sus escritos posteriores haber bebido profundamente de las fuentes escritúrales que Alcaraz le había abierto, mediante sus lecturas e interpretaciones bíblicas.

Juan de Valdés en España

Juan de Valdés (*ca.* 1500-1541) nació en Cuenca, era hijo de una familia de cristianos nuevos. Los Valdés conocieron en carne propia el dolor de ser marginados en la España inquisitorial de los reyes católicos, Fernando e Isabel, a principios del siglo XVI. Un tío materno, el cura Fernando de la Barreda, fue quemado por la inquisición, acusado de retornar al judaísmo. Con la detención de Alcaraz en Escalona, en 1524, Juan probablemente regresó a su casa en Cuenca donde pasó los próximos dos años estudiando la Biblia.

Hacia finales de 1526, Juan ingresó en la Universidad de Alcalá donde permaneció durante los próximos cuatro años. Al parecer se dedicó principalmente al estudio de idiomas, incluyendo hebreo, griego y latín, y a las disciplinas bíblicas. El cardenal y primado de España, Ximenes de Cisneros, intentó reorientar la vida intelectual de la Iglesia española estableciendo la Universidad de Alcalá como un centro para el estudio de las ciencias bíblicas. Poco se sabe de los estudios de Juan de Valdés. No era un estudiante común y corriente. El 14 de enero de 1529 salió de la imprenta de Miguel de Eguía en Alcalá de Henares su primer libro, *Diálogo de doctrina cristiana.*

Entre 1525-26 se publicaron traducciones castellanas de algunos de los escritos de Erasmo, *Paráfrasis de los Evangelios* y *Enchiridion.* Se ha señalado que existen una serie de semejanzas entre los escritos de Erasmo y el primer libro de Juan de Valdés: ambos revelan su desprecio del monaquismo y del clericalismo medieval; los dos critican las prácticas populares de devoción mariana, la confesión auricular, y otras ceremonias religiosas; y manifiestan su aprecio por un cristianismo práctico. Pero, en el fondo, Valdés reflejaba convicciones aprendidas en el conventículo de los alumbrados y de su profundización bíblica, especialmente del Nuevo Testamento.

En su concepto de la fe, por ejemplo, Valdés sobrepasó a Erasmo. «Entendemos que fe es confianza, así como si cuando oímos algunas palabras de Dios, ... ponemos toda nuestra confianza en Dios, que las cumplirá. Entonces tenemos la fe viva, la cual es raíz de las obras de caridad. ... Por eso la compara yo al fuego: porque así como es imposible que el fuego no caliente, así también es imposible que esta fe no obre obras de caridad.»[13]

Aunque Valdés empleó las principales categorías tradicionales en la estructura de su catecismo: el Credo, los Diez Mandamientos, los siete pecados capitales, las tres virtudes teologales, los siete dones del Espíritu, el Padrenuestro, etc.; en su desarrollo les inyectó un sentido no tradicional. En-

tre los elementos novedosos está su compendio de las Sagradas Escrituras. Como medio para comunicar la fe cristiana, utilizó el instrumento de la historia de salvación, relatada en el Antiguo y Nuevo Testamentos. Con esto rompe radicalmente con la orientación teológica y catequística tradicional, que dependía de categorías ontológicas, más bien que históricas. De esta manera, intentaba señalar rumbos hacia una orientación más bíblica, más vivencial y menos dogmática, menos ritualista, menos presa de las instituciones eclesiásticas medievales. La historia de salvación es esencialmente la historia del pueblo de Dios llamado al compromiso de fidelidad y obediencia en respuesta a la fidelidad divina.[14]

La esperanza valdesiana para la reforma de la Iglesia descansaba en los cambios en sus miembros, empezando con el clero. Para la ordenación de éste se insiste, sobre todo, en la integridad de vida del candidato al ministerio, ¡como también en su capacidad de leer! Pero más que esto, hace falta renunciar a toda ambición de riquezas y poder a fin de poder servir a Dios de verdad. «Yo os prometo que habría otra manera de cristiandad que hay si todos los prelados hiciesen de esta manera, pero no hacen sino hacer clérigos ... Y como crecen los clérigos, y también los frailes, crece el descontento y el mal vivir de ellos. Y los laicos toman de allí ocasión de ser ruines, y así va todo perdido. ... Lo que yo os ruego mucho, y encargo, es que primeramente vos os determinéis de ser verdadera y puramente cristiano ... y para esto es menester que desarraiguéis del todo de vos esos deseos que tenéis de honras mundanas ... sin pensar en otra cosa, sino en servir y agradar a Dios.»[15]

En el final de su obra *Diálogo de doctrina cristiana*, Valdés incluyó una traducción del Sermón del Monte: el mejor resumen de la doctrina cristiana. Esta descripción de la vida que caracteriza el reino de Dios se ofrecía como compendio para orientar la vida de los cristianos. «Y porque en el *Diálogo* están muchas veces alabados los tres capítulos del evangelio que escribió San Mateo, ... acordé de traducirlos en nuestro romance castellano, y ponerlos aquí, porque si habiéndolos vuestra señoría oído alabar en el *Diálogo*, los desease ver, después de haberlos leído, pudiese con ellos cumplir su deseo. El cual plazca a nuestro Señor cumpla en todo a vuestra señoría, dándole en esta vida mucha abundancia de gracia, y en la otra, muy crecida gloria. Amén.»[16]

El *Diálogo de doctrina cristiana* fue rápidamente difundido y leído a lo ancho y lo largo de España. A pesar de todas las precauciones tomadas por su autor, el libro pronto cayó bajo el escrutinio de la inquisición española. A partir de 1531, comenzó a ser confiscado y su lectura prohibida por los inquisidores. (Tan eficaz fue su destrucción que desapareció totalmente, hasta que Marcel Bataillon descubrió el único ejemplar conocido en la Biblioteca Nacional de Lisboa y lo publicó en edición facsímile en Coimbra en 1925, cuatro siglos después de su publicación original.) Desde entonces se inició un proceso inquisitorial contra Juan de Valdés que, ausentándose de España, apareció de nuevo en agosto de 1531, en Roma, donde se encontraba más seguro

que en su tierra natal, como chambelán al servicio del papa Clemente VII, también reconocido por su benevolencia hacia los conversos del judaísmo.

Juan de Valdés en Italia

Sabemos poco de los primeros tres años de la vida de Valdés en Italia. Aparentemente viajó varias veces a visitar a su hermano Alfonso, secretario del emperador Carlos V, que se encontraba en Europa con la corte imperial. Con toda seguridad, seguía reflexionando en torno al texto bíblico, aplicándolo a la fe y vida del pueblo de Dios de su tiempo. En 1534 se marchó a Nápoles, centro de influencia española en Italia, donde pasó el período más intenso de actividad literaria y eclesial de su vida, hasta sufrir una muerte prematura en 1541.

En 1535 escribió su *Diálogo de la Lengua*, que le ganaría renombre como filólogo español. El año siguiente escribió su *Alfabeto cristiano*, en el que presentaba los rudimentos de la vida cristiana en respuesta a las inquietudes espirituales de Julia Gonzaga, mujer patricia renombrada por su piedad, al igual que por su belleza. Se trata de una guía práctica a la perfección cristiana. Para Valdés, la perfección se manifiesta en los hechos concretos motivados por el amor y está basada en una visión paulina de la gracia de Dios. Esta perfección está fundamentada en la justicia de Dios que justifica a los que confían en él.[17] Su énfasis es notablemente experimental y práctico. Los cristianos se dedican a la lectura bíblica, no para aumentar su conocimiento doctrinal, sino a fin de aprender a vivir.[18] Tras su encuentro con Valdés, Julia se mudó a un convento de la segunda orden franciscana.

Valdés, prosiguiendo con su intensa actividad literaria, publicó las *Ciento y diez consideraciones divinas*, una colección de reflexiones bíblicas en torno a temas específicos, probablemente utilizadas en reuniones de la comunidad que se organizó en torno a él en Nápoles. Otros escritos, sus traducciones y comentarios sobre los *Salmos*, *Romanos*, *1 Corintios* y el *Evangelio según San Mateo*, también escaparon a la vigilancia de la inquisición papal, restaurada en el año 1542. La preocupación por la lectura e interpretación de las Escrituras, que Valdés había heredado de sus raíces entre los alumbrados en España, ocupó un lugar fundamental durante toda su vida. Su hermenéutica era notablemente radical. Insistía que las Escrituras, como tales, no son adecuadas para comunicar un conocimiento de Dios porque «hasta que la persona llegue a conocer a Dios en y por medio de Cristo, no podrá llegar a conocerle en las Escrituras».[19] La epistemología de Valdés era marcadamente experimental. Una y otra vez en sus comentarios y reflexiones Valdés se remite a su experiencia de Cristo para su interpretación.

La comunidad valdesiana que se organizó en Nápoles fue notable en muchos sentidos. Entre sus participantes hallamos muchas figuras de renombre en el escenario sociorreligioso italiano. Una larga lista incluía a Marco Antonio Flaminio, el humanista, Pedro Carnesecchi, secretario del papa Clemente

VII, Celio Secondo Curione, quien sacó de Italia las *Ciento y diez consideraciones divinas* para publicarlas en Basilea en 1550, Pedro Mártir Vermigli y Bernardino Ochino, grandes predicadores, Jacobo Bonifadio, y otros.[20] El interés que les unió a todos, en la comunidad valdesiana, era su deseo de entregarse a la oración y al estudio bíblico, motivados por una notable sensibilidad social y, sobre todo, por su preocupación por los pobres.[21]

Sus reuniones dominicales se celebraban en las casas particulares, principalmente en la de Juan de Valdés. Las *Ciento y diez consideraciones divinas* y sus comentarios bíblicos reflejan, no sólo los temas tratados, sino también la forma comunitaria en que fueron discutidos por el grupo. Había una instrucción religiosa para nuevos creyentes e hijos de los participantes. También se sabe que las ideas de Valdés se diseminaron de tal manera entre el pueblo napolitano que se dieron conversaciones públicas entre los curtidores de la plaza del mercado acerca de las epístolas paulinas.[22] Y en cuanto a las ceremonias de la Iglesia, el consejo era someterse a ellas cuando fuera necesaria, pero que se huyera de los predicadores que no predicaban a Cristo.

Aunque hubo personas acomodadas que sentían cierto atractivo por la personalidad y el mensaje de Valdés, los intereses de Juan no eran ni elitistas ni especulativos. Su preocupación seguía siendo una auténtica evangelización popular que incluía una renovación verdaderamente espiritual, es decir, según el Espíritu de Cristo. Entre los participantes en la comunidad napolitana figuraban los dos predicadores populares de mayor renombre en Italia, Pedro Mártir Vermigli y Bernardino Ochino, el capuchino. En una referencia a la elocuencia y el poder comunicativo de este último, el emperador Carlos V dijo que Ochino era capaz de hacer llorar incluso a los adoquines de la calle. Y, de acuerdo con el testimonio del proceso de Carnesecchi, Ochino acostumbraba recibir de Valdés, la noche anterior al día de su predicación pública, una nota que contenía el bosquejo de su mensaje.[23] De modo que Valdés también se realizaría mediante la predicación popular de los capuchinos de su tiempo.

Resulta difícil estimar la fuerza numérica del movimiento valdesiano en Italia. Según un testimonio de Caracciolo en el proceso inquisitorial contra Pedro Carnesecchi, el número de los adeptos en Nápoles llegaba a unos 3 000.[24] En el conventículo organizado en torno a Valdés en Nápoles conocemos los nombres de unos cuarenta participantes. Muchos de ellos eran de procedencia elitista y otros eran francamente radicales. Pero todos se preocupaban por los pobres.[25]

Valdés murió en el verano de 1541, aproximadamente a los cuarenta años. El arzobispo de Oranto, que le asistió en su muerte, dijo, «Valdés simplemente confesó que moría en la misma fe en que había vivido».[26] Uno de sus discípulos, Curione, escribió que había vivido con «una dulzura de doctrina y una santidad de vida que atrajeron a muchos discípulos a Cristo».[27] Pero aún más dramática fue la carta de Jacobo Bonifadio a Pedro Carnesecchi, «¿A dónde iremos, ya que el Señor Valdés ha muerto? Verdaderamente ésta ha sido una

gran pérdida para nosotros, y para el mundo entero, porque el señor Valdés era uno de esos hombres insignes de Europa, y estos escritos que nos ha dejado de las Epístolas de Pablo y los Salmos de David lo confirmarán plenamente. Él era, sin duda, en su hacer y su hablar, y en toda su conducta un hombre perfecto».[28]

El radicalismo bíblico de los valdesianos italianos pudo florecer al margen, y tras las espaldas, del catolicismo oficial en Italia. Pero, con la restauración de la inquisición papal, los días del movimiento en Italia estaban contados. Algunos se marcharon de Italia para salvarse. Pierpaolo Vergerio se unió a los luteranos. Pedro Mártir Vermigli y Celio Secondo Curione se identificaron con el movimiento calvinista. Bernardino Ochino se asoció con los radicales. Entre los que permanecieron en Italia, sólo Pedro Carnesecchi tuvo que pagar el precio del martirio. Tras un largo proceso en que fue acusado de herejía, por haber «creído en las falsas doctrinas e instituciones de su maestro, Juan Valdés»,[29] fue condenado a la muerte y, tras su decapitación, quemado en una pira el 30 de septiembre de 1567 en Roma.

Con todo, el valdesianismo italiano no se extinguió con la desaparición física de Juan de Valdés, su exponente más elocuente y comprometido. En Viterbo sobrevivió una comunidad valdesiana durante algún tiempo. Sólo conocemos los nombres de los participantes influyentes, gracias a los procesos inquisitoriales y a la correspondencia de sus miembros aristocráticos. Entre éstos estaban, además de Julia Gonzaga y Pedro Carnesecchi, Victoria Colonna, los cardenales Pole y Contarini y otros.

En Venecia, en 1545 y 1546, se publicaron dos ediciones italianas del *Alfabeto cristiano*. Y un segundo tratado, *El beneficio de Jesucristo crucificado*, escrito por el monje Benito de Mantua y editado por Flaminio, fue publicado repetidamente a partir de 1543, también en Venecia, hasta su prohibición en 1549. Durante este período se vendieron 40 000 ejemplares, sólo en Venecia, según el testimonio de Pierpaolo Vergerio, obispo de Capodistria.[30] Este pequeño libro era un compendio del pensamiento valdesiano, compuesto incluso con las mismas formas y metáforas empleadas por Valdés. Mediante este vehículo literario, la visión y las convicciones valdesianas continuaron influyendo en los círculos populares, al igual que entre las élites sociorreligiosas, hasta que fuera reprimido por la inquisición romana.

Influencias valdesianas en España

Aunque Juan de Valdés fue forzado a vivir fuera de España durante los últimos diez años de su vida, por medio de sus escritos influyó en la vida y las ideas de conventículos de espiritualidad evangélica que surgieron en Sevilla, Valladolid y sus alrededores. Estas comunidades finalmente fueron destruidas por la inquisición española en 1558-1560.

Tres de los principales líderes del grupo sevillano, Francisco Vargas, el doctor Egidio, y Constantino Ponce de la Fuente, habían estudiado con Valdés

en la Universidad de Alcalá. De éstos tres, sólo el último ha dejado escritos significativos, y ellos reflejan una semejanza notable con las ideas centrales de Juan de Valdés. Ponce de la Fuente manifestó un conocimiento directo del *Diálogo de doctrina cristiana*, escrito por Valdés antes de abandonar España. Pero otros de sus escritos italianos ya habían comenzado a llegar a Sevilla. Juan Pérez de Pineda, un fugitivo sevillano publicó los comentarios de Juan de Valdés sobre *Romanos* y *1 Corintios* en 1556 y 1557 en la imprenta de Jean Crespin en Ginebra, bajo el seudónimo de Juan Philadelfo de Venecia. Estos libros, juntos con otros, fueron introducidos clandestinamente por el contrabandista Julianillo Hernández, miembro de la comunidad sevillana. Como era de esperarse, estas obras fueron incluidas en el índice de libros prohibidos de la inquisición en Sevilla en 1559.[31]

La comunidad, centrada en el convento de San Isidro del Campo en las cercanías de Sevilla, fue desbaratada en ignominiosos autos de fe, organizados el 24 de septiembre de 1559 y el 22 de diciembre de 1560. Constantino Ponce de la Fuente fue quemado en efigie entre las víctimas, pues había fallecido poco antes en la prisión. Unos doce frailes se escaparon a Ginebra. Entre ellos estaban Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, que llegarían a ser renombrados entre los evangélicos del mundo hispano como traductores de la versión castellana de la Biblia.[32]

La influencia valdesiana sobre la comunidad evangélica en Valladolid fue aún más directa que en el caso de Sevilla. El eslabón entre Juan de Valdés y la comunidad en Valladolid era don Carlos de Seso, un aristócrata italiano al servicio de su gobierno en la península ibérica. Era discípulo de Valdés e íntimo amigo de Donato Rullo y Luigi Priuli de la comunidad napolitana. Alrededor del año 1550, él trajo consigo un ejemplar manuscrito en castellano de las *Ciento y diez consideraciones divinas* y una copia del tratado italiano *El beneficio de Jesucristo crucificado*. Al parecer estas obras circularon extensamente por Valladolid y sus alrededores. En la lista de los libros de la comunidad, confiscados por la inquisición en 1558, están las *Ciento y diez consideraciones divinas* y el *Comentario sobre 1 Corintios*.

Entre los convertidos de don Carlos en Valladolid estaba Pedro de Cazalla, el párroco de un pueblo cercano, junto con otros miembros de su familia, incluyendo al doctor Agustín de Cazalla, de gran renombre, y uno de los predicadores favoritos de Carlos V. Luego, él y don Carlos ganaron al erudito dominico, fray Domingo de Rojas. Varias monjas cistercienses y dominicas también se unieron a esta nueva visión de la fe. La comunidad probablemente llegó a contar con unas cincuenta y cinco o sesenta personas. Después de dos o tres años, el movimiento fue delatado a las autoridades de la inquisición que procedieron contra él con todo el rigor de su oficio. El 21 de mayo y el 8 de octubre de 1559 se organizaron en Valladolid espectaculares autos de fe para suprimir la herejía. El doctor Agustín de Cazalla fue quemado en el primero, don Carlos de Seso, Pedro de Cazalla y fray Domingo de Rojas estuvieron

entre los quemados en el segundo. No fue pura coincidencia que los Cazalla también pertenecieran a una familia conversa de procedencia judía.

Aportes valdesianos radicales: visión de la Iglesia

Desde la perspectiva de la iglesia establecida, fuera esta católica o protestante, los conventículos de alumbrados en España y valdesianos en Nápoles no eran iglesias en sentido pleno. Pero Valdés y sus hermanos y hermanas eran conscientes de ser una comunidad del reino de Dios. De modo que la asamblea valdesiana napolitana contaba con una identidad eclesial en el sentido más radical. Las referencias al reino de Dios para describir la vida de las comunidades aparecen en los escritos de Valdés y también en el proceso inquisitorial de Carnesecchi. Eran verdaderas comunidades del reino, en contraste con la Iglesia católica establecida.[33]

La visión valdesiana de la Iglesia refleja una influencia neotestamentaria, especialmente paulina. Por consiguiente, no era ni institucional ni jerárquica en su definición. «Hay en el mundo una Iglesia que es una asamblea de fieles, que creen en un Dios Padre y ponen toda su confianza en su Hijo y son regidos y gobernados por el Espíritu Santo. ... De esta congregación se aparta al que comete pecado ... Es, brevemente, una participación y comunicación entre todos los santos que son los verdaderos cristianos. ... Tal es la amistad y la comunión entre los miembros del cuerpo que se ayudan los unos a los otros.»[34]

Los escritos de Valdés revelan una eclesiología más espiritual (aunque no menos concreta) que institucional. Es una comunión de los fieles caracterizada por el culto verdadero de servicio rendido en el nombre de Cristo, una comunidad en la que se experimenta el beneficio salvífico de Cristo, una comunidad del Espíritu Santo, un pueblo peregrino de Dios en donde se expresa el amor mutuo mediante la exhortación y la disciplina fraternal, una comunidad cuya unidad es sagrada.

«Son miembros de Cristo ... [que viven], no en el estado de glorificación ... sino en el estado de vituperio en el cual estuvo Cristo, no señor de los escogidos de Dios, sino ... siervos de Cristo, redimidos y comprados por Cristo; no cabeza de la Iglesia de Dios, ... sino miembro de la Iglesia de Dios, de la cual es cabeza Cristo; no rey del pueblo de Dios, ... sino gobernando por el espíritu de Cristo, mediante cuyo espíritu conozco que todos los miembros están unidos entre sí mismos y unidos con Cristo mismo. ... Y entiendo cómo en esta unión consiste toda la perfección cristiana.» (*Consideración* CIX)[35]

Juan de Valdés nunca llegó a rechazar explícitamente la Iglesia institucional de su época. Sin embargo, por su proceder, al igual que por sus escritos, dio a entender que la Iglesia verdadera existe en la comunión concreta que se experimenta en el contexto del cuerpo de Cristo. En el caso concreto de los conventículos, tanto de los alumbrados españoles como en la comunidad valdesiana en Italia, estas comunidades adquirían una verdadera identidad eclesial. Pues en ellas los cristianos leían e interpretaban las Escrituras, ora-

ban, buscaban soluciones para sus preocupaciones comunes, y compartían responsabilidades por el bienestar material y espiritual, los unos con los otros.

A pesar de su actitud negativa hacia la Iglesia institucional de su tiempo, Valdés —fiel a las Escrituras— afirmaba la importancia del bautismo y la eucaristía. El bautismo significa «renunciar a Satanás con todas sus pompas y malos deseos, y ... al mundo, quiero decir, los apetitos y deseos mundanos, y prometer ser perfectos en la Orden de Jesucristo, ... y seguir su santísima doctrina e imitar su perfectísima vida, pues esta es la meta en que todo cristiano debe fijar su vista».[36] De este modo, Valdés superaba la distinción tradicional entre los dos niveles de espiritualidad cristiana: la perfección del modelo monástico y la vida de los cristianos laicos. Con ello le devolvía al bautismo la dimensión de compromiso en el seguimiento de Jesús que la Iglesia primitiva le había asignado.

En cuanto a la eucaristía, Valdés lamentaba la prostitución de la «pureza y simplicidad» del sacramento en la práctica contemporánea de la Iglesia. El sentido de la mesa del Señor había sido pervertido mediante el uso de los elementos para propósitos muy contrarios a los que Cristo mismo había querido cuando los instituyó. Y para Valdés la solución estaba en volver «a la intención y la práctica de su institución original sin añadir ni quitar nada de lo que Cristo había hecho, o dicho, o mandado».[37]

Aportes valdesianos radicales: comunidad de salvación, fe y obras

En el pensamiento de Juan de Valdés hay otros elementos que apuntan hacia una visión eclesial muy distinta de los modelos constantinianos predominantes, tanto del catolicismo medieval establecido como de los movimientos protestantes que estaban emergiendo en esos años en Europa.

En su forma de comprender la obra redentora de Cristo, Valdés reconoció el carácter salvífico de la muerte de Jesús. Sin embargo, se resistió a caer totalmente en la interpretación satisfaccionista tradicional propuesta por Anselmo tres siglos antes. «Entiendo que tuvo Cristo intento a dejar impresa en nuestros ánimos su muerte, su sangre derramada por nosotros, a fin que, siempre que en el evangelio nos es intimada la remisión de pecados y reconciliación con Dios que es como un indulto y perdón general, nosotros nos podamos certificar en el perdón, considerando a Cristo justificado y viendo derramada su sangre. Y aquí está bien repetir lo que muchas veces he dicho que, ejecutando Dios el rigor de su justicia en Cristo, *tuvo más intento de asegurarme a mí que de satisfacerse a sí.*»[38] (Cursivas mías.)

Valdés volvió sobre este tema muchas veces en sus escritos. En estos textos se nota cierta vacilación o indecisión. Encontramos un ejemplo de esto en la *Consideración* XXIV, «Entiendo que no fue menos el intento que Dios tuvo ejecutando el rigor de su justicia en Cristo, el de asegurarme, que el de satisfacer a sí».[39] Sin embargo, Valdés no se adhiere estrictamente a la posición satisfaccionista oficial. Y entre sus seguidores más radicales, como Bernardino

Ochino por ejemplo, encontraremos una dependencia aún menor sobre la teoría de la satisfacción y un énfasis más acentuado sobre la experiencia del perdón, así como la justificación y la santificación.[40]

La teoría anselmiana de la obra redentora de Cristo estaba basada en la práctica penitencial medieval y se concentraba exclusivamente en el individuo beneficiado en el contexto de la cristiandad. No se tomaban en cuenta las dimensiones sociales ni cósmicas de la obra redentora de Cristo. Gracias a su biblicismo, sin embargo, Valdés pudo apreciar los alcances sociales y cósmicos de la vida, muerte y resurrección de Cristo. La humanidad y la creación son también los beneficiarios de la obra redentora de Cristo. «Así como el hombre en su depravación corrompió todas las criaturas, así en la reparación del hombre, serán reparadas todas las criaturas; que sometiendo al primer Adán todos los hombres a la miseria y a la muerte, estragó a todas las criaturas; y que conduciendo el segundo Adán, Jesucristo nuestro Señor, los hombres a la felicidad, y a vida eterna, restaurará todas las criaturas. ... Todas las criaturas volverán a recobrar aquel ser, aquella disposición, y aquel orden con que fueron criadas, para hacer a los hombres en su reparación, inmortales y felicísimos.»[41]

En su comprensión de la doctrina de la justificación por la fe, Valdés se distanció notablemente de la posición católica tradicional, afirmando una justificación por la fe. Él afirmó que, «los que entienden ser la justificación fruto de la piedad, siguen a Platón y a Aristóteles. Y los que entienden ser la piedad fruto de la justificación, siendo la justificación fruto de la fe, siguen a San Pablo y a San Pedro. ... Lo que principalmente se debe conocer en esto: que puso todos nuestros pecados en su preciosísimo hijo Jesucristo nuestro Señor, para poner en nosotros la justicia del mismo Jesucristo nuestro Señor».[42]

La frase típicamente protestante, «la fe sola» raramente aparece en los escritos de Valdés. Sin embargo, al negar enfáticamente la eficacia salvífica de las obras meritorias, su visión resulta ser, en realidad, la de la salvación por la fe sola. Pero en su concepto de fe, Valdés no se identifica plenamente con la postura luterana. Para él la fe auténtica que salva es una «fe viva», o una «fe inspirada» o «revelada», como solía llamarla en sus escritos posteriores. A diferencia de Lutero, Valdés se identificaba plenamente con Santiago, en su concepto de fe. «Esta fe de que yo hablo, ... es como un vivo fuego en los corazones de los fieles ... porque así como es imposible que el fuego no calienie, así tampoco es posible que esta fe no obre obras de caridad, porque si no las obrase dejaría de ser fe verdadera ... es menester que esté subyugada la razón a la obediencia de la fe.»[43]

Aportes valdesianos radicales: una Iglesia sin poder y no-violenta

Juan de Valdés vivió en una época cuando la iglesia establecida dependía abiertamente de su capacidad para ejercer el poder coercitivo en su propia defensa y en la promoción de lo que consideraba como intereses cristianos. En

España, el dogmatismo fanático, fomentado entre los cristianos viejos por predicadores incendiarios pero ortodoxos, había costado las vidas de muchísimos cristianos nuevos de descendencia judía. Los alumbrados españoles y el grupo valdesiano napolitano, quienes en su búsqueda de caminos de fidelidad bíblica optaron por ser comunidades marginadas y carentes de poder secular, experimentaron esas violencias en carne propia. Su opción por el camino de la no-violencia no fue producto de su condición minoritaria, pues eran una comunidad de marginados (*marranos* conversos, mujeres, disidentes), se basaba más bien en una genuina convicción evangélica.

Fue su comprensión del evangelio lo que les llevó a prescindir de la coacción en las relaciones sociales. «A los que están en el reino de los cielos, pone Cristo a hacer la paz, ... de la manera que lo fue el mismo Cristo, el cual muriendo en la cruz reconcilió a los hombres con Dios, reconciliando también entre sí a los hombres que entran en esta reconciliación. ... Si bien son inquietados del mundo con persecuciones y con muertes, gozan de la paz con Dios y así tienen paz en sus conciencias y tienen paz con todos, ni inquietando ellos ni haciendo guerra a ninguno. Son ... hacedores de paz. ... Los que aceptando el evangelio entran en el reino de los cielos les pertenece aplicarse a vivir con la puridad que aquí enseña Cristo. ... Su intento es que los que son sus discípulos, los que son regenerados por su evangelio, vivan en el mundo con la mansedumbre con que él vivió, como ovejas entre lobos.»[44]

En una época en que se justificaba la conquista imperialista del Nuevo Mundo en nombre de la llamada «evangelización», Valdés escribió, «El escándalo que es pernicioso al que escandaliza, es el que hacen los santos del mundo pretendiendo hacer servicio a Dios. En lo que aprendo, que me debo guardar como del fuego de perseguir a algún hombre, de ninguna manera, pretendiendo con esto servir a Dios».[45]

En la comunidad de fe no tienen cabida el rigorismo intolerante, y ni siquiera una defensa apasionada de lo que se considera una «verdad». «Los que pertenecen al evangelio, siendo pueblo de Dios, no son severos ni rigurosos contra los vicios y los defectos de los hombres, sino antes bien piadosos y misericordiosos. ... Todo hombre debe estar alerta para no apasionarse nunca en las cosas que pertenecen a la religión, quiero decir, en defender una cosa e impugnar otra, con pasión; para que la pasión no le ciegue de suerte que venga a errar contra Dios por ignorancia nacida de malicia.»[46]

Conclusión

Durante los siglos XVI y XVII las influencias valdesianas llegaron a varias partes de Europa. Poco después de la publicación de las *Ciento y diez consideraciones divinas* en italiano, se imprimieron tres ediciones francesas en el espacio de dos años (1563-65). Fueron bien recibidas en círculos del evangelismo francés, especialmente en el sur del país. Pero chocaron con el calvinismo que, para esta época, se convertía ya en una iglesia establecida. El

sistema teológico dogmático y rígido de Calvino dejaba poco espacio para el espíritu valdesiano. A pesar del respeto y admiración que sentía por Valdés, Teodoro Beza —el sucesor de Juan Calvino— se opuso enérgicamente a la publicación de sus obras. «Nunca debiera haberse publicado, pues están llenos de errores y blasfemias contra las Escrituras» y «en muchos lugares no son ajenos al espíritu anabaptista».[47] En 1565 un pastor calvinista tradujo las *Ciento y diez consideraciones divinas* y las publicó en Holanda, sin el permiso de sus superiores en Ginebra. Fue sumariamente despedido y la edición fue confiscada. Una versión inglesa del mismo libro se publicó en Oxford en 1638. Despertó poca reacción en círculos oficiales, pero entre los movimientos disidentes, los familistas y los cuáqueros, lo llegaron a atesorar. De modo que no es casualidad que el redescubrimiento moderno del valdesianismo, encabezado por los cuáqueros, haya comenzado con el descubrimiento de éste libro en la biblioteca de un anciano cuáquero inglés.

Capítulo 12

El radicalismo en el contexto luterano

«Hay tres formas distintas del servicio divino y la misa. ... una latina, ... luego está la misa y servicio divino en alemán. ... Pero la tercera forma, la verdadera naturaleza que debería tener el orden evangélico, no debería transcurrir en forma tan pública en la plaza, ante todo el pueblo, sino que aquellos que desean con seriedad ser cristianos y confesar el evangelio con la mano y la boca, deberían anotarse con su nombre y reunirse solos, por ejemplo, en una casa para orar, para leer, para bautizar, para recibir el sacramento y practicar otras obras cristianas. En este ordenamiento podría conocerse, castigarse, reformarse, expulsarse o someterse a la excomunión, según la regla de Cristo (Mateo 18:15ss), a quienes no se comportaran como cristianos.»

«Ahí podría imponerse también una limosna común a los cristianos, que se daría voluntariamente y se repartiría entre los pobres, según el ejemplo de San Pablo, 2 Corintios 9:1, 2, 12. No necesitaría mucho canto, ni canto muy importante. También se podría utilizar una fórmula breve y justa para el bautismo y el sacramento y orientar todo hacia la Palabra, la oración y el amor. Habría que tener para ella un catecismo bueno y breve acerca de la fe, los Diez Mandamientos y el Padrenuestro. En una palabra, si se contara con la gente y las personas que desearan seriamente ser cristianos, no tardarían en establecerse los ordenamientos y las formas.»

«Pero yo no puedo ni debo organizar o establecer una comunidad o congregación como ésa. Porque aún no cuento con gente y con personas para eso; tampoco veo que muchos insten a hacerlo. Pero si llegara a suceder que yo tuviera que hacerlo y me viera compelido a ello al punto de no poder omitirlo con la conciencia tranquila, haré de buen grado lo que esté de mi parte y ayudaré lo mejor que pueda. Mientras tanto me atenderé a las otras dos formas mencionadas.» (Martín Lutero: Extracto del prefacio a la *Misa alemana y ordenamiento del servicio divino*, 1526.)[1]

Introducción

Esta visión, articulada unos nueve años después del comienzo de la reforma luterana, que vislumbraba establecer una Iglesia de orden evangélico, libre

independiente del poder secular, nunca llegó a realizarse bajo los auspicios luteranos. Las manifestaciones de radicalismo en el contexto luterano se limitaron al protagonismo de varios predicadores, más o menos radicales, y al movimiento campesino que fue —con la aprobación de Lutero— decisivamente aplastado en 1525 por las fuerzas de los príncipes luteranos y católicos. Ninguna de estas iniciativas dejaron una comunidad capaz de sobrevivir sin el apoyo de la autoridad secular, tampoco sobrevivieron en expresiones visibles y viables de cambio social a largo plazo.

En los primeros años de la reforma luterana, las estructuras institucionales permitían que el príncipe de una región determinada autorizara la predicación de monjes y sacerdotes. De esta manera, algunos de los predicadores resultaron ser más radicales que Lutero. Tres de estos pastores resultaron ser demasiado radicales para Lutero, quien recurrió a la autoridad secular para que se les retirara el apoyo oficial. Estos predicadores radicales fueron Andrés Carlstadt, Jacobo Strauss y Tomás Muntzer.

Andrés Bodenstein von Carlstadt (*ca.* 1480-1541)

Carlstadt fue maestro y colega de Lutero en la Universidad de Wittenberg, a partir de 1516 sirvió como decano de su facultad de teología. Durante la ausencia de Lutero en el castillo de Wartburgo (1521-1522), Carlstadt se convirtió en líder de la reforma en Wittenberg y resultó ser considerablemente más radical que Lutero en su visión reformista. En la Navidad de 1521 inició una reforma de la misa, celebrando lo que se ha llamado «la primera comunión protestante», con la liturgia en alemán, oficiando sin vestimenta sacerdotal, omitiendo referencias al sacrificio y la elevación de la hostia, y sirviendo tanto la copa como el pan a toda la congregación. Detrás de esta innovación estaba el creciente biblicismo de Carlstadt. Anteriormente, deseoso de poner en práctica el sacerdocio de todos los creyentes, había fomentado la lectura bíblica, y aun la celebración laica de la comunión en las casas. Y comenzaba a concebir el bautismo como rito de incorporación al cuerpo de Cristo, suprimiendo el bautismo de infantes. Ya en 1520, había expresado su preocupación por el descuido luterano de los aspectos morales de la reforma. Dijo, «Estoy afligido por el temerario desprecio en que [Lutero] tiene a Santiago. ... Cuidáos de no tomar una fe de papel y sin amor por la obra más grande».[2]

Su sorpresiva decisión de celebrar la comunión con ambas especies respondió a presiones populares, al igual que a los cambios en sus propias convicciones. Pero fue un acto atrevido, pues era contrario a la voluntad expresa del príncipe. Aun así, añadiendo insulto a la herida, persistió en su empeño, y volvió a celebrar la nueva «comunión protestante» durante el mes de enero. Además, puso en práctica sus nuevas ideas sobre el celibato del clero, casándose con una joven de la congregación. También mandó quitar las imágenes de las iglesias de Wittenberg. A los cambios litúrgicos, añadió también reformas sociales. Abolió la prostitución y la mendicidad y estableció instancias

para el sostén y la escolarización de los pobres y las víctimas de la desocupación. Las represalias oficiales no tardaron en aplicarse. Le fue retirado el permiso para predicar. Y, con el repentino regreso de Lutero a Wittenberg, comenzó la marcha atrás, se restauró la liturgia y las costumbres tradicionales, y Carlstadt se marchó a Orlamünde donde asumió el cargo pastoral en la iglesia parroquial.

Mientras tanto, seguían evolucionando las convicciones radicales de Carlstadt. Publicó un tratado cuestionando la visión solafideista de Lutero, subrayando la importancia de la santificación en el proceso de la salvación. Carlstadt fue un fervoroso exponente del sacerdocio de todos los creyentes, considerándose a sí mismo igual que los demás cristianos. Renunció a su título de «doctor» y se hizo llamar «hermano». Abandonó su vestimenta sacerdotal, asumió la condición de un campesino y comenzó a trabajar a la par de ellos. Estas expresiones concretas de solidaridad social fueron bien recibidas por el pueblo. Pero resultaron peligrosamente amenazantes para las autoridades, y Lutero mismo tramó su expulsión de Sajonia en septiembre de 1524. Carlstadt estaba destinado a peregrinar en una Alemania altamente agitada por un profundo descontento entre la población campesina.

En Rothenburgo la clase artesana, que guardaba cierta hostilidad contra los patricios, se solidarizó con las demandas de los campesinos. En marzo de 1525, se recrudeció la agitación social en la ciudad. Carlstadt, que se encontraba en la ciudad, se abstuvo de tomar parte en el tumulto y se limitó a predicar un mensaje de justicia social y aconsejar una moderación evangélica. Al aumentar aún más la agitación social, Carlstadt se sintió llamado a unirse a los campesinos como capellán, con el fin de apaciguar su excitación y contener el movimiento dentro del cauce de sus reclamos de justicia social. Pero sus advertencias contra los excesos del movimiento cayeron en oídos sordos. Finalmente, tuvo que escaparse en un cesto bajado por la muralla de la ciudad. Mientras tanto, su cuñado y ex-colega en Wittenberg, Gerardo Westerburg, se encontraba en Francfort como caudillo del movimiento reformista, prestando su apoyo a los campesinos que reclamaban justicia social. Tras una estadía en Estrasburgo, Carlstadt finalmente pudo establecerse en Basilea, donde pasaría los últimos diez años de su vida (1530-1541) dedicándose a la enseñanza en círculos reformados.

Los escritos de Carlstadt reflejan ideas notablemente radicales que no pudieron realizarse por falta de una base comunitaria concreta. *De la remoción de imágenes y que no debe haber mendigos entre los cristianos* fue escrito el 27 de enero de 1522, al final del mes en que fueron aprobadas las innovaciones sorpresivas en Wittenberg, y *Si se ha de proceder en forma paulatina en los asuntos que atañen a la voluntad de Dios para no escandalizar a los débiles* fue escrito en 1524 en Orlamünde. En el primero, reiteró la intención de Lutero, desde 1519, de prohibir la mendicidad. Pero luego, pasó a aplicar elementos de la visión veterotestamentaria del jubileo para la solución de la

injusticias sociales de su tiempo. Basándose en Deuteronomio 15 y Levítico 23, Carlstadt afirmó, «Nos enseña a todos que cada ciudad debe cuidar de sus habitantes. Por lo tanto, si alguien cae en la pobreza, todos —y los gobernantes en particular— deben apiadarse de los pobres, y nadie debe cerrar su corazón, sino abrir sus manos y prestar al hermano menesteroso lo que éste necesite. ... Por esto estamos obligados a prestar a nuestros hermanos pobres lo que ellos necesitan, sin el consuelo y la esperanza de que lo que hemos entregado como beneficencia nos sea devuelto. Tampoco podemos quejarnos ni entablar acción ante los jueces, porque eso nos ha enseñado Cristo».[3] Destaca la compasión y la generosidad como elementos claves para la convivencia social y el testimonio cristianos. «Dios desea que contempléis las tribulaciones, necesidades y angustias de vuestros hermanos; más aún, de todos los hombres, y que os anticipéis a toda mendicidad, por medio de la generosa beneficencia. No ayudaréis a nadie más que a vuestra faltriquera.»[4]

El segundo es un tratado dirigido al secretario del ayuntamiento de la ciudad de Joachimsthal, en el que plantea una crítica de lo que él consideraba un peligroso conservadurismo cauteloso en la reforma luterana. «En respuesta a mis noticias acerca de algunos cambios ocurridos aquí, me escribís comunicándome que, entre vosotros deseáis seguir paulatinamente y me dais a entender en forma velada en esa carta que, a causa de los débiles, para evitar escándalo, no se debe proceder rápidamente sino en forma lenta. Así no estáis haciendo otra cosa que aquello que hace hoy todo el mundo, que clama: «¡Los débiles, los débiles! ... ¡No hay que apresurarse! ¡Despacio, despacio!» No os culpo por ello. Empero, por más que en este caso habláis como la gran mayoría ... debo deciros que ni en este caso ni en otros asuntos que atañen a Dios debéis tener en cuenta lo que dice o juzga la gran mayoría, sino que sólo debéis atender a la palabra de Dios. Porque es evidente que los príncipes de los escribas y toda su gente se han equivocado en ocasiones y pueden equivocarse.»[5] Carlstadt intuía que el verdadero problema no era la inmadurez de los pobres y los marginados en la sociedad sino que los «débiles» eran las mismas autoridades seculares. «Se debe demorar —dicen— en beneficio de los débiles y no se debe seguir adelante. Pero ¿acaso eso no es lo mismo que decir «debemos dejar a decisión del concilio, lo que estamos haciendo y la medida en que debemos servir a Dios?». Es lo mismo que decir: «No hay que apresurarse a cumplir los mandamientos de Dios, en beneficio de los débiles; hay que aguardar hasta que se hagan prudentes y fuertes».»[6]

Jacobo Strauss

Se desconoce el itinerario espiritual de Jacobo Strauss hasta llegar a ser un radical en el contexto luterano. Se sabe que fue un monje dominico con un doctorado en teología. Fue el primero que llevó la reforma a los mineros y los burgueses en el Tirol, en el extremo sur de Alemania. Luego de ser desterrado por su actividad evangelizadora, halló protección bajo el umbral de Lutero en

Sajonia y fue nombrado predicador en Eisenach por el príncipe protector del luteranismo. Entre sus escritos hubo un sermón sobre el bautismo simoníaco, en que cuestionaba las prácticas tradicionales, y otro sobre la usura. Su rechazo de la «usura» se basaba en fundamentos bíblicos y teológicos claros y con implicaciones prácticas. En esta crítica era más radical que Tomás Muntzer, cuya crítica social era apasionada pero poco concreta en términos de alternativas claras. Su rechazo de la violencia y su defensa del diálogo le capacitaron para servir como mediador en los conflictos entre Lutero y sus críticos. Fue precisamente la protección de Lutero la que le permitió huir con vida al destierro tras la horrible matanza de los campesinos en Frankenhausen.[7]

El rechazo de la usura (el cobro de intereses) no representaba, en sí misma, una postura radical, pues esa era la posición asumida por la Iglesia medieval en su teología moral. Lo que destaca la iniciativa de Strauss es que reiteraba su prohibición frente al desarrollo de un capitalismo banquero y comercial incipiente. Precisamente en un momento cuando muchos estaban empezando a justificar su cobranza, Strauss volvió a rechazar tal práctica por razones bíblicas, al igual que humanitarias. Lutero y Zwinglio rechazaron la usura hasta 1524, pero faltaba en ellos esa sencillez bíblica y un enfoque desde la perspectiva de los pobres, acompañado de un llamado al pobre deudor a convertirse también en protagonista.

Strauss concebía a la Iglesia fundamentalmente como una comunidad caracterizada por relaciones de amor y de ayuda mutuas. «Todo cristiano debe guardar ... el mandamiento de Dios ... de que cada cual debe ayudar libre y voluntariamente a su prójimo en la necesidad, sin interés material alguno. E aceptar un centavo sobre la suma prestada es usura. La usura está, por naturaleza, en contra del amor al prójimo y de la prohibición de Dios.»[8]

Denunció la nueva política de la Iglesia que, luego de haberla prohibido tradicionalmente entre los cristianos, ahora comenzaba de nuevo a permitirla respondiendo al clamor de sectores interesados. «Los intereses de cinco gulde por cada ciento, permitidos —según se dice— por el Concilio de Constanza son intereses usurarios. ... La nobleza de sangre y la burguesía común tam bién han tenido el apoyo del papa en los usurarios de su ocio. En la usura e fácil seguir la melodía del anticristo, porque los lazos de la riqueza son dis mulados.»[9]

Para corregir este mal sencillamente sugiere a los deudores cristianos qu dejen de pagar los intereses. «Es un desdichado y está completamente des orientado en su fe aquel que en su pobreza consiente en pagar intereses d usura. ... El pobre simple, ignorante del evangelio, seducido por el ejemplo enseñanzas del anticristo y de todos los curas, doctores y monjes anticristiano no debe pagar intereses de usura bajo ningún mandato ni poder, ahora qu han tomado conocimiento de la verdad. En esto debe obedecer más a Dios qu a los hombres.»[10] Por su parte, los acreedores cristianos deben desistir d cobrar los intereses. «Todos los reyes, príncipes y señores cristianos, así com

sus ilustres consejeros, deben tomar razonablemente en consideración la palabra de Dios, para que no obliguen a sus súbditos a practicar la usura o la fomenten y la practiquen ellos.»[11]

Ante la probable represión violenta de las autoridades, para cobrar a la fuerza los intereses, su consejo para los pobres era una firmeza no-violenta. «Cuando se expriman de ti intereses, con violencia, apártate, como de la capa que te arranca la chaqueta. Debes perder cuerpo, bienes, alma y honor con tal de conservar a Cristo y su palabra. La violencia que te sea impuesta contra la palabra de Dios no subsistirá mucho. Tiene que ser vencida, junto con el primer tirano contra Cristo, por el espíritu de su boca. Guárdate, cristiano justo, de pensar en mitigar la violencia con violencia. En esto no tienes más defensa que la palabra de Dios, con paciencia.»[12]

También aconseja la desobediencia civil a los pobres que se encuentran cargados de intereses heredados de generaciones anteriores. «Los juristas que, basándose en el derecho escrito, enseñan y aconsejan pagar intereses de usura, no entienden nada con su mente torpe y anticristiana. ... Nadie debe dar fe a promesas y votos que no correspondan. Tú te has comprometido con Dios y su palabra; ninguna obligación de pagar usura contraída por sus padres o por ti mismo puede obligarte.»[13] Strauss no era ingenuo, y él mismo anticipaba las reacciones ante esta clase de radicalismo. «Es voz común entre los usureros y los propios participantes, que quien predica contra la usura es sedicioso.»[14]

Tomás Muntzer (*ca.* 1488-1525)[15]

Entre los radicales en tierras luteranas, sin duda alguna el más controvertido fue Tomás Muntzer. Muntzer —un monje agustino al igual que Lutero— había sido aceptado por éste y recomendado para un pastorado en Zwickau. En una parroquia de jornaleros, tejedores y mineros, comenzó muy pronto a notarse en él una corriente de solidaridad con los pobres y un marcado radicalismo social; entre otras cosas, fue aplaudido por su denuncia contra la opulencia de los monjes franciscanos en la zona. Se unió con otros de ideales semejantes, el tejedor, Nicolás Storch, Tomás Dreschel y Marcos Tomás Stübner. Lutero tildó al grupo como «los profetas de Zwickau» por su interpretación espiritual de la Biblia, en contraste con su propia predilección por una hermenéutica histórica. Basándose en el texto, «El que creyere y fuere bautizado se salvará», se opusieron al bautismo de infantes, aunque no por eso comenzaron a rebautizar creyentes adultos.

Por su participación en este grupo revolucionario, Muntzer fue despedido de Zwickau el 15 de abril de 1521, pero reapareció en Praga dos meses más tarde. Allí compartió su mensaje, mediante sus sermones y un tratado. La pobreza del pueblo le daba ocasión para sus ataques contra sus opresores, los príncipes y los sacerdotes. El empobrecimiento espiritual de todas las clases, debido a la traición de los clérigos, los eruditos y los sacerdotes, era motivo de

gran preocupación para Muntzer. Citaba al escritor primitivo, Hegesipo, para señalar que la prostitución de la Iglesia primitiva se debió a la opresión de sus autoridades religiosas. Como remedio proponía que el pueblo eligiera a sus propios pastores que, a su vez, debían rendir cuentas a sus congregaciones de laicos fieles. Durante su estadía en Praga, parece haber adoptado una visión milenarista del desenlace de la historia, en la que los elegidos podían recurrir —justificadamente— a la violencia a fin de instaurar el nuevo orden.

Luego de una extensa itinerancia por Alemania, se le permitió servir provisionalmente en la iglesia de Allstedt. Su principal aporte consistió en la inauguración de una liturgia realmente notable en el vernáculo que permitía una amplia participación congregacional en el culto. Aconsejaba el aplazamiento del bautismo de niños hasta que estuvieran mayores, pero nunca llegó a proponer el rebautismo de los adultos. Sin embargo, con el tiempo reaparecieron los elementos sociales de su programa. Se puso a formar una banda secreta destinada a ejecutar, en el momento oportuno, «el pacto eterno de Dios». Y afirmaba que la cruz del sufrimiento forma parte de la vida de los elegidos.

El 13 de julio de 1524 fue invitado a predicar un sermón ante los príncipes Juan y Juan Federico, junto con un grupo selecto de funcionarios del castillo y de autoridades municipales. Basándose en el texto de Daniel 2, Muntzer exhortó a los príncipes a cumplir el santo propósito de Dios como ejecutores de su ira contra los impíos y como protectores de sus santos revolucionarios. «¡Oh, amados señores, cómo quebrantará el Señor las viejas vasijas con una vara de hierro! Por eso, amadísimos y estimados príncipes, recibid vuestro juicio directamente de la boca de Dios y no os dejéis desorientar por vuestros hipócritas clérigos ni seáis detenidos por una falsa consideración e indulgencia. Porque la piedra arrancada, no con mano, de la montaña ha crecido. Los pobres laicos y campesinos la ven con mucha mayor claridad que vosotros. Sea alabado sea Dios, se ha vuelto tan grande, que si otros señores o vecinos quisieran perseguiros por causa del evangelio, serían combatidos por su propio pueblo. ... De la misma manera es necesaria la espada para aniquilar a los impíos. Pero, para que eso ocurra en forma recta y ordenada, deberán hacerlo nuestros estimados padres, los príncipes, que confiesan con nosotros a Cristo. En cuanto no lo hagan, la espada les será quitada. ... No hay otra manera en que la Iglesia Cristiana vuelva a sus orígenes. Hay que arrancar la cizaña del huerto de Dios al llegar el tiempo de la cosecha.»[16] Al mismo tiempo, Muntzer les advirtió que si los príncipes se resistían a identificarse con el pueblo, la espada pasaría de sus manos a las del pueblo.

Muntzer pensaba que un inminente acuerdo entre los mineros y las autoridades vislumbraría la realización del sueño escatológico de la igualdad de posesiones. Esperaba la restauración terrenal de esa Iglesia primitiva en la que todos eran iguales en la posesión común de los dones espirituales y también de los bienes materiales. Muntzer soñaba con la restauración de una comunidad de bienes a fin de satisfacer las necesidades materiales de los hom-

bres y liberarlos también de su preocupación por las cosas de este mundo. «Frente a la usura, los impuestos y los alquileres nadie puede tener fe.»[17] Todo esto era demasiado revolucionario y las autoridades le llamaron la atención. Pero no le fue posible permanecer en Allstedt. Salió en la oscuridad de la noche, el 7 de agosto de 1524, para unirse a la rebelión de los campesinos.

La ciudad de Mühlhausen se convirtió en la nueva sede del movimiento rebelde de mineros y campesinos, y la predicación de Muntzer les inspiró con el sentido de misión como agentes del juicio divino que los príncipes habían rechazado. Muntzer no fue quien organizó el movimiento, pero sin su inspiración probablemente hubieran desistido. Tras el desenlace trágico en la batalla de Frankenhausen, Muntzer fue capturado, torturado, ejecutado y sus restos fueron expuestos como lección para todos.

Ninguna de las tres tentativas radicales en tierras luteranas dejó una expresión concreta, ya fuera en una comunidad o en cambios sociales. Sin embargo, mediante sus ejemplos y sus escritos contribuyeron a inspirar otras expresiones radicales en otros tiempos y lugares de Europa. En el otoño de 1524, un grupo de zwinglianos radicales, que se identificaron a sí mismos como «siete nuevos jóvenes «Muntzer» contra Lutero», en una carta escrita a Muntzer, cuando éste ya se encontraba entre los campesinos, dijeron: «Tampoco hay que proteger con la espada al evangelio y a sus adherentes, y éstos tampoco deben hacerlo por sí mismos como —según sabemos por nuestro hermano— tú opinas y sostienes. Los verdaderos fieles cristianos son ovejas entre los lobos».[18] De los tres, sólo Muntzer intentó crear una alternativa contra la corriente, pero al recurrir a la coacción violenta traicionó su propia visión, realmente radical, de esa comunidad alternativa de los pobres y desheredados que no requiere la coacción para establecerse ni para perpetuarse.

La guerra de los campesinos[19]

Durante la Edad Media hubo brotes esporádicos de rebelión campesina en la Europa central. En tierras de habla alemana los campesinos lucharon por conservar los fueros antiguos contra la creciente introducción del derecho romano (el código de Justiniano), que presentaba una amenaza para las libertades tradicionales de los pequeños agricultores en zonas rurales que dependían de las ciudades imperiales y de los territorios eclesiásticos. La situación era especialmente crítica donde los monasterios, con sus vastas posesiones de tierras, dependían del dócil servicio de sus campesinos y siervos feudales y apretaban de manera creciente sus controles sobre ellos. En este contexto, los campesinos apelaban, muchas veces en términos cristianos, a los fueros tradicionales de la ley germánica «común» que se caracterizaba por su notable respeto para los derechos y deberes del pueblo común.

La así llamada gran *guerra de los campesinos* estalló en junio de 1524 en las cercanías de Schaffhausen, en la Selva Negra en el suroeste de Alemania. En la primavera de 1521, Baltasar Hubmaier (1481-1528) había llegado a ser

párroco católico en la ciudad de Waldshut. Pero, a partir del verano de 1522, gracias a su lectura de los escritos de Lutero, comenzó un itinerario espiritual que le llevaría, en abril de 1525, al seno del movimiento anabaptista. Así que, cuando estalló la guerra, los campesinos hallaron en Waldshut una congregación de orientación evangélica, cuyo pastor, encaminado hacia una nueva identidad radical, tuvo que refugiarse durante los últimos cuatro meses de 1524 en Schaffhausen.

Los *Doce artículos* de los campesinos, publicados el 12 de marzo de 1525, nos ofrecen un resumen de las consecuencias concretas que los campesinos habían sacado de su nueva comprensión del evangelio, que debían en buena parte a las enseñanzas de Martín Lutero. En su revisión, los campesinos habían contado con la ayuda del pastor anabaptista de Waldshut, Baltasar Hubmaier, quien había pasado cuatro meses refugiado entre ellos. Su redacción final fue la obra de un artesano y curtidor laico de Suabia, Sebastián Lotzer.

> «I. Es nuestra humilde petición y deseo ... que la comunidad entera tenga el derecho de elegir y nombrar a su pastor, y que tenga el derecho de despedirlo en el caso que no se comportara bien. El pastor así llamado debe enseñarnos el evangelio puro y simple, sin añadir doctrina u ordenanza humana.»
>
> «II. Ya que el diezmo está establecido en el Antiguo Testamento y cumplido en el Nuevo, estamos dispuestos a pagar un diezmo justo del grano. ... Según la Palabra de Dios, debe entregarse a Dios para usarse entre los Suyos. ... Lo daremos a nuestros ancianos, nombrados por la congregación para su distribución al pastor y a su familia ... Y lo que queda se repartirá entre los pobres.»
>
> «III. Ha sido la costumbre hasta ahora que los hombres nos posean como su propiedad particular, cosa realmente lamentable cuando consideramos que Cristo nos ha comprado y redimido a todos sin excepción, mediante su sangre preciosa, a los humildes, al igual que a los grandes. Así que, es consecuente con las Escrituras que estemos libres, y eso es nuestro deseo. No de una manera absoluta ... sino para someternos a los mandamientos, amando al Señor nuestro Dios y a nuestro prójimo.»
>
> «IV. Hasta ahora ha sido la costumbre que ningún pobre puede cazar ... ni pescar ... cosa que nos parece inconveniente y muy poco fraternal, y aun egoísta y contraria a la Palabra de Dios. ... Si alguno tiene derecho a las aguas ... no lo tomaremos a la fuerza, pero sus derechos deben ejercerse de una manera cristiana y fraternal.»
>
> «V. Estamos atribulados por la cuestión de la leña, pues los nobles se han apoderado ellos mismos de los bosques. Debe ser el privilegio de todo miembro de la comunidad servirse de la leña que necesita para su casita.»

«VI. Nuestra sexta queja tiene que ver con los servicios excesivos que se nos exigen y que aumentan de día en día. Pedimos que este asunto se tome bajo consideración ... pues nuestros antepasados sirvieron sólo de acuerdo con la Palabra de Dios.»

«VII. No seguiremos permitiendo que nuestros señores nos opriman. Los derechos de los señores deben ser acordados entre los señores y los campesinos.»

«VIII. Las tierras que trabajamos no producen las rentas exigidas. Los campesinos de esta manera sufren pérdida y van a la ruina. Suplicamos a los señores que nombren a personas de integridad para inspeccionar las tierras y fijar rentas justas, a fin de que el campesino no tenga que trabajar de balde, pues el obrero es digno de su salario.»

«IX. La costumbre de cambiar constantemente las leyes nos resulta una carga demasiado penosa. No se nos juzga de acuerdo con la ofensa, sino a veces con malicia, y a veces sin seriedad. En nuestra opinión, debemos ser juzgados según la antigua ley escrita, decidiéndose el caso por sus propios méritos, y no con base en favores.»
«X. Nos entristece que ciertos individuos han echado mano a praderas y campos que anteriormente habían sido comunales. Los volveremos a utilizar a menos que hayan sido legítimamente adquiridos.»

«XI. Eliminaremos enteramente la práctica llamada *todfall* (el tributo cobrado por los señores feudales a los herederos cuando fallece la cabeza de una familia, dejando así en la miseria a viudas y a huérfanos). No la aguantaremos más, ni permitiremos que se despoje a viudas y huérfanos pues es contrario a la voluntad de Dios.»

«XII. Nuestra conclusión e intención final es que, si alguno de estos artículos no está de acuerdo con la Palabra de Dios —cosa que no creemos— lo retiraremos con gusto en cuanto se nos compruebe, mediante una clara explicación de las Escrituras, que no concuerdan con la Palabra de Dios. ... La paz de Cristo sea con todos nosotros.»[20]

Afortunadamente, la «unión cristiana» campesina, formada bajo el liderazgo de Lotzer, al declarar que no tenía intenciones de recurrir a la fuerza, mitigó una situación potencialmente peligrosa. El 17 de abril de 1525 firmaron una paz en que algunos de los reclamos campesinos fueron aceptados, de este modo terminó la primera fase de la guerra.

La segunda fase de la guerra brotó en una de las aldeas de Rothenburgo, ciudad imperial de Franconia, el 21 de marzo de 1525. Carlstadt, que se encontraba refugiado en la ciudad, se abstuvo de participar en el tumulto social y se limitó a predicar la justicia social y a aconsejar la moderación evangélica.

A pesar de una exaltación creciente entre los campesinos, quienes desoyeron sus consejos, Carlstadt perseveró con la esperanza de mitigar los excesos en el movimiento. Al final, temiendo por su propia vida, se escapó de la ciudad. Mientras tanto, en Francfort, donde Gerardo Westerburg se había solidarizado con los campesinos, se pudo evitar un derramamiento de sangre, gracias a la disposición de las autoridades, que accedieron a algunas de las demandas campesinas, en cambio por el destierro de Westerburg.

En Mühlhausen, en la zona de Turingia, Muntzer había estado activo predicando el advenimiento de un nuevo orden, precedido por la destrucción de los infieles y enemigos de Dios. Se veía a sí mismo como un guerrero-sacerdote, y firmaba sus cartas, «Tomás Muntzer con la espada de Gedeón». Mediante sus predicaciones, Muntzer pronosticaba una gloriosa victoria e instaba a los campesinos a «no dejar que se enfríe la espada de los santos». Cuando la situación se torno más tensa, Felipe de Hesse movilizó sus tropas contra los campesinos acampados en Frankenhausen. Tras una escaramuza inicial en que parecían dominar los campesinos, Felipe les ofreció la paz, a cambio de la entrega de Muntzer, oferta que fue rechazada. Luego, aprovechando la confusión indecisa de los campesinos, las tropas de los príncipes diezmaron las filas campesinas en una matanza espantosa, culminó así una campaña que dejó un saldo de unos cien mil campesinos muertos.

Por su parte, Lutero escribió inicialmente una carta en la que culpaba tanto a los príncipes como a los campesinos por la situación y les llamaba a mediar sus diferencias. Luego, ante la creciente amenaza campesina, escribió una segunda carta —severamente dirigida contra los campesinos— en ella conminaba a las autoridades, «Que todo aquel que puede, hiera, mate, apuñale, en secreto o abiertamente, recordando que no hay nada tan ponzoñoso, dañino, ni diabólico como un rebelde. Es así como cuando uno tiene que matar a un perro rabioso».[21] Después de la conflagración escribió una tercera carta abierta para responder a la lluvia de protestas y dudas, a la luz del desenlace final.

Los campesinos y los anabaptistas[22]

La protesta campesina de 1524-1525 fue una clara expresión de cristianos que reclamaban justicia social. Se trataba de un movimiento de inspiración cristiana. Las doctrinas protestantes de la autoridad de la Biblia y de la libertad evangélica contribuyeron a la creación una nueva visión social entre los campesinos. Luego de intentos de diálogo y consejos fallidos a la moderación evangélica, estalló la violencia que fue aplastada con una violencia aún mayor, dejando intacto el sistema feudal y conservando sin cambios el monopolio oficial-clerical en cuestiones de fe y vida. Entre todas las agrupaciones cristianas de la época, fueron los anabaptistas los que mostraron más afinidad con el movimiento de los campesinos. Entre los radicales en las tierras luteranas que, de una forma u otra, expresaron su compasión y simpatía hacia los

campesinos estaban Hubmaier, Carlstadt, Strauss, Westerburg, Juan Hut, el evangelista anabaptista itinerante, Melchor Rinck, líder y mártir anabaptista en Hesse, Clemente Ziegler, predicador laico y dirigente campesino en Alsacia, y otros.

Para nuestra evaluación de las relaciones entre los campesinos y los anabaptistas, es importante destacar el hecho que, después de que la sublevación campesina fuera aplastada por las autoridades, muchos de los que simpatizaron con el movimiento al parecer se incorporaron a los conventículos clandestinos de los anabaptistas. El notable crecimiento de las congregaciones anabaptistas, precisamente en las áreas donde la sublevación campesina había sido violentamente reprimida, indica esa probabilidad. Dentro de estas comunidades voluntarias, caracterizadas por una economía compartida y justicia social, los sobrevivientes de la lucha campesina pudieron concretar sus aspiraciones. Su visión truncada pudo realizarse mediante su adhesión a los conventículos perseguidos de los anabaptistas. Las semejanzas —al igual que las diferencias— entre los campesinos y los anabaptistas son notables.

Ambos grupos insistían en que el evangelio es pertinente en lo social y en lo económico. Por su parte, Lutero había reprochado a los redactores de los *Doce artículos* por haber basado sus reclamos de justicia en el evangelio. Ambos grupos protestaron por el pago de los diezmos —que sólo aumentaban más las riquezas de la iglesia establecida— y la cobranza de los intereses —que servían para oprimir aún más a los pobres. Los campesinos dijeron estar dispuestos a seguir haciendo sus pagos, siempre que el producto fuera utilizado para el sostén de sus propios pastores y el socorro de los pobres. Los anabaptistas hicieron lo mismo mediante sus propias estructuras eclesiales libres. Ambos grupos rechazaron las estructuras que perpetuaban las diferencias sociales. Entre los campesinos esto significaba que los prados y las aguas comunes no debían ser reservados sólo para la nobleza, sino dedicados, sin distinción, para el disfrute de aquellos que los necesitaran. Entre los anabaptistas, esta actitud condujo también al rechazo del uso de títulos de honor, y a la creación de estructuras congregacionales más fraternales.

Ambos grupos reclamaron el derecho a la libertad. Para los campesinos esto significaba una liberación de la servidumbre. Para los anabaptistas también incluía una libertad de pensamiento y de acción, libres de coacción. Ambos grupos procuraron la independencia del control de la iglesia establecida. Los campesinos reclamaron el derecho a llamar y despedir a sus propios pastores, a fin de poder oír la auténtica Palabra de Dios. Los anabaptistas, no sólo reclamaron este derecho, sino que se pusieron a practicarlo en sus congregaciones clandestinas.

Ambos fueron movimientos de resistencia a la autoridad establecida, eclesiástica y secular. Los campesinos se opusieron a las crecientes demandas económicas de los señores feudales. Los anabaptistas se opusieron a la manera en que las autoridades, tanto católicas como protestantes, les exigían una

obediencia incontrovertible, mediante un juramento de lealtad. Su compromiso con Cristo también les llevó, en ciertos casos, a la desobediencia, tanto eclesiástica como civil.

Ambos grupos deseaban alcanzar por vías no-violentas cambios radicales que condujeran a una mayor justicia e igualdad sociales. En el caso de los campesinos, finalmente fueron incitados a la violencia por ciertos visionarios apocalípticos en su medio. En el caso de los anabaptistas, tras cierta ambivalencia manifestada en los primeros años del movimiento, y una notable excepción diez años después en la ciudad de Munster en el noroeste de Alemania, prevaleció la convicción de que la comunidad de Cristo —por definición— no puede hacer depender su existencia, ni su supervivencia, sobre su capacidad para coaccionar.

Al igual que otros movimientos radicales anteriores, los campesinos y los anabaptistas aprendieron, en el crisol de la represión violenta, a formar comunidades alternativas en que podían dar expresión, contra la corriente predominante, a su nueva visión. La vida comunitaria y la misión, asumidas por los anabaptistas, fueron resultado de su nueva visión del evangelio.

Capítulo 13

El anabautismo en el contexto zwingliano

«Ambos —Lutero y Zwinglio— denunciaron y sacaron a luz toda la alevosía y la bribonada de la santidad papista, como si quisieran echar todo por tierra con rayos. Empero, no ofrecieron nada mejor a cambio: No bien se apoderaron del poder temporal y se remitieron a la ayuda humana, les ocurrió lo mismo que a quien remienda un viejo caldero y sólo logra que el agujero empeore. ... Para expresarlo con una comparación: arrancaron de un golpe el cántaro de las manos del papa, pero ellos mismos conservaron en las suyas los fragmentos. ...»

«Empero, por hermoso que haya sido el comienzo, pronto se dividieron —a causa del sacramento— en dos pueblos desalmados, revelando así la nueva Babel. Porque no se advirtió en ellos el menor mejoramiento de la vida; sólo la arrogante conciencia de despreciar a los demás. Comer carne, tomar mujeres, increpar al papa, a los monjes y a los curas (como sin duda lo merecían) era el máximo servicio que prestaban a Dios. Lutero y sus seguidores enseñaban y opinaban que el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo estaba en el pan de la eucaristía y que a través de ésta se perdonaban los pecados. Zwinglio y los suyos, en cambio, la consideraban como una conmemoración y un recuerdo de la salvación y la gracia de Cristo y no como un sacrificio por los pecados, porque Cristo había consumado ese sacrificio en la cruz. Pero ambos bautizaban infantes y dejaban de lado el verdadero bautismo de Cristo, que trae consigo la cruz, seguían al papa en el bautismo de infantes, conservaban de él la hez, la levadura y la causa de todo el mal, y más aún, la entrada y la puerta al falso cristianismo. ...»

«Ellos [Lutero y Zwinglio] defienden su doctrina —que, en realidad, han recibido y aprendido de su padre y cabeza, el anticristo— con la espada, aun cuando saben que las armas de la milicia de los cristianos no son carnales, sino poderosas en Dios para la destrucción de toda confabulación humana. ... De modo que la fe no puede imponerse por la fuerza, sino que es un don de Dios ... La espada no tiene cabida junto a la cruz;

ambos armonizan tanto entre sí como Cristo y Pilato; se llevan tan bien como el lobo y la oveja en un corral.»

«Mas como Dios deseaba tener un pueblo suyo, separado de todos los demás pueblos, ha querido hacer asomar nuevamente el lucero del alba de su verdad en todo el esplendor, ... para llevar a ellos su palabra y revelar el fondo de la verdad divina. Para que su sagrada obra fuera conocida por todos y revelada a todos, se inició primero en Suiza, a través de un particular despertar y de una acción especial de Dios, de la siguiente manera: Ocurrió que Ulrico Zwinglio, Conrado Grebel ... y Félix Mantz ... se reunieron y comenzaron a discutir sobre asuntos de la fe, y reconocieron que el bautismo de infantes era innecesario y que no podía admitirse como bautismo.»

«Pero dos de ellos, Conrado y Félix, comprendieron y creyeron en el Señor, que era preciso y forzoso ser debidamente bautizado según el ordenamiento cristiano y según la institución del Señor. ... Ulrico Zwinglio (a quien aterrorizaba la cruz, el escarnio y la persecución de Cristo) no quiso [aceptar] alegando que eso provocaría una gran conmoción. Pero los otros dos, Conrado y Félix, dijeron que ése no era motivo para desoír una clara orden de Dios y Su disposición.....»

«Y aconteció que estuvieron reunidos hasta que comenzó el temor y los acometió, más aún: penetró en sus corazones. Entonces, comenzaron a doblar la rodilla ante el supremo Dios que está en el cielo, y lo invocaron ... rogando que les permitiera cumplir su divina voluntad y que les mostrara su misericordia. ... Después de la oración, Jorge Cajakob se puso de pie y rogó a Conrado Grebel que por amor a Dios lo bautizara con el verdadero bautismo cristiano, por su fe y su convicción. ... Conrado lo bautizó, porque a la sazón no había otro ministro ordenado que pudiera cumplir con esa función.[1] Cuando eso hubo ocurrido, los demás expresaron también su deseo de que Jorge los bautizara, cosa que él hizo accediendo a su deseo. Y así se consagraron juntos, con gran temor de Dios, al nombre del Señor. Uno confirmó al otro en el servicio del evangelio y comenzaron a enseñar la fe y a sostenerla. Con eso comenzó la separación del mundo y de sus malas obras. ...»

«Así se difundió [el movimiento] por la persecución y las muchas tribulaciones. La comunidad se hacía día a día más numerosa y el pueblo del Señor no tardó en acrecentarse. El enemigo de la verdad divina no podía tolerarlos y utilizó a Zwinglio como instrumento ... e instó a las autoridades a decapitar, haciendo uso de las atribuciones imperiales,[2] a aquellos que estaban verdaderamente consagrados a Dios y que con justa comprensión habían establecido con Dios la alianza de una conciencia recta, calificándolos de rebautizadores.» (Gaspar Braitmichel: *Los comienzos anabaptistas en Zurich*, 1565)[3]

Los comienzos anabaptistas en Zurich[4]

Las raíces inmediatas del anabautismo evangélico se encuentran en el círculo de seguidores radicales de Ulrico Zwinglio en Zurich. Zwinglio, un sacerdote suizo de orientación erasmista, fue nombrado párroco en Zurich a fines de 1518. Gracias a su dedicación al estudio bíblico y la predicación, llegó a la conclusión de que el evangelio proveía la única base para la autoridad espiritual. Así que llegó a cuestionar toda una serie de prácticas católicas tradicionales. En noviembre de 1522, al romper formalmente con el papado, renunció a su nombramiento y salario papales. El concejo municipal rápidamente le reinstaló en su puesto, formando así una iglesia establecida, independiente del catolicismo romano.

En este círculo más allegado a Zwinglio, que luego llegaría a ser anabaptista, se encontraba Conrado Grebel, hijo de una familia de la alta burguesía de Zurich. Enviado a estudiar en las universidades de Viena y de París, había derrochado su dinero en una vida disoluta, volviendo a su casa con la salud quebrantada y sin título académico. Pero, durante la primavera de 1522, experimentó una profunda conversión, gracias a la predicación evangélica de Zwinglio, llegando a ser gran admirador de su maestro. Otro era Félix Mantz, hijo ilegítimo de un sacerdote católico, que había recibido una buena formación en los idiomas bíblicos. En el grupo también estaban Juan Brotli y Simón Stumpf, que eran párrocos de iglesias situadas en las aldeas cercanas. Baltasar Hubmaier, pastor de la iglesia en Waldshut en la frontera alemana, atraído por sus intereses comunes en una reforma basada en el evangelio, también estableció una relación estrecha con Zwinglio.

Pero, a medida que Zwinglio iba redescubriendo el evangelio y compartiéndolo en su predicación, las demandas de cambio en las prácticas impositivas de las autoridades y en el culto de la iglesia comenzaron a hacerse oír en el pueblo. Como Zwinglio había predicado que la cobranza de los intereses era contraria a la Biblia, los campesinos en las cercanías de Zurich pidieron la eliminación de estas cargas impositivas y los diezmos a que estaban sujetos. Sin embargo, el concejo municipal ordenó que continuaran pagando todas sus obligaciones económicas, tanto a la ciudad como a los monasterios. Para mediados de 1523, Zwinglio sugirió cambios en la misa para que fuera una comunión más acorde con la visión evangélica. Pero el concejo municipal, temiendo problemas con otros miembros de la Confederación Suiza, se resistió a aprobar los cambios.

Mientras tanto iban aumentando las tensiones en el pueblo. Presionado por una creciente opinión pública, Zwinglio declaró que para el día de Navidad de 1523, se iniciaría una comunión evangélica en Zurich. Una vez más, el concejo se opuso y Zwinglio tuvo que retractarse de lo dicho, aceptando postergar los cambios propuestos indefinidamente, a fin de no poner en peligro su relación amistosa con la autoridad secular. En este proceso, el grupo de discípulos más comprometidos con su programa de restauración evangélica comenzó a

desilusionarse notablemente. En un debate público en presencia del concejo municipal, Conrado Grebel volvió a pedir cambios en la misa. Zwinglio respondió, «Mis señores [el concejo] decidirán cómo proceder en relación con la misa». La respuesta de Simón Stumpf, otro del grupo radical, subraya la diferencia fundamental entre ellos y Zwinglio: «Maestro Ulrico, tú no tienes autoridad para poner esta decisión en manos de mis señores, pues la decisión ya está tomada; el Espíritu de Dios lo decide».[5] En el fondo, lo que estaba en juego era la libertad de una congregación de seguidores de Jesús para interpretar y obedecer la Palabra de Dios, sin la imposición de las autoridades —seculares o eclesiásticas. A partir de este incidente se enfrió notablemente la confianza que habían depositado en su maestro, Ulrico Zwinglio.

El tema principal de las discusiones entre Zwinglio y sus seguidores durante 1523 giraba en torno a la cuestión de la celebración eucarística, ¿seguirían con la misa tradicional o cambiarían a formas más evangélicas de comunión? En 1524 el tema bajo discusión llegó a ser el bautismo de infantes. Pero en este caso, al igual que en el anterior, la agenda escondida era realmente el carácter y el ejercicio de la autoridad espiritual. ¿Seguiría en manos de la élite eclesiástico-secular o sería restaurada al pueblo creyente?

Desde principios del año 1524, Guillermo Reublin y Juan Brotli, dos sacerdotes de Zurich, habían comenzado a predicar en contra de la práctica del bautismo de infantes y rehusaron bautizar a los recién nacidos en sus parroquias, sin el permiso previo de las autoridades. El concejo municipal de Zurich experimentó dificultades en sus esfuerzos por mantener la uniformidad religiosa en la región, ante la resistencia de la población en las aldeas rurales. Así que nada pudo hacerse para evitar que la actividad de los sacerdotes disidentes continuara durante todo el verano. En septiembre de 1524, el grupo disidente escribió cartas a Martín Lutero, Andrés Carlstadt y Tomás Muntzer. Se ha conservado solamente la carta a Tomás Muntzer, probablemente porque no pudo ser entregada, pues ya estaba involucrado en el levantamiento campesino. En esta carta hallamos por primera vez su interpretación del significado del bautismo.

«En lo que se refiere al bautismo ... entendemos que ni siquiera un adulto debería ser bautizado sin la regla de Cristo, de atar y desatar. Las Escrituras nos dicen que el bautismo significa que por la fe y la sangre de Cristo, son lavados los pecados del bautizado; significa que uno está y debe estar muerto para el pecado; que se ha adquirido una nueva vida y un nuevo espíritu; y que será salvo con certeza, si por el bautismo interior se vive de acuerdo al verdadero sentido de la fe. El agua no reafirma y aumenta, pues, la fe, como afirman los eruditos de Wittenberg; y no es un consuelo particularmente grande ni el último refugio en el lecho de la muerte. Tampoco proporciona la salvación.»[6] Aparentemente, el significado principal de este acto no se hallaba en el bautismo en sí, sino en la creación de una nueva clase de Iglesia, una comu-

nidad concreta y libre de la dependencia en la autoridad civil para su establecimiento, en que los miembros se comprometen mutuamente a dar y recibir consejo fraternal en su seguimiento de Cristo. Y además, el simbolismo del lavamiento sólo tiene sentido en cuanto la realidad espiritual simbolizada, el andar en novedad de vida, también esté presente.

Mientras tanto, la agitación social suscitada por la suspensión de los bautismos de infantes siguió creciendo hasta que el concejo municipal ordenó la resolución del conflicto entre Zwinglio y sus seguidores. Tras un par de intentos fallidos, en que los argumentos de los opositores al bautismo de infantes sirvieron para consolidar aún más la opinión popular que respaldaba al grupo disidente, Zwinglio tomó la iniciativa para terminar estos esfuerzos de mediación y declaró «que sería no sólo imprudente, sino en verdad peligroso, tener más discusiones con ellos».[7]

El concejo dictaminó el 18 de enero de 1525 que todos los niños deberían ser bautizados dentro de un plazo de ocho días, y que los padres que rehusaran cumplir con esta ordenanza municipal serían desterrados. Tres días después, los extranjeros, Reublin, Haetzer, Brotli y Castelberger fueron expulsados de la ciudad. A Grebel y Mantz se les conminó a desistir de las «escuelas» que provocaban «agitación». En realidad, estas «escuelas» eran reuniones vespertinas celebradas en los hogares de los interesados. En ellas los lectores solían leer la Biblia e intercambiar opiniones sobre lo leído. Se reunían no sólo en Zurich sino también en los cantones cercanos. Es muy probable que también celebraran la cena del Señor en estas reuniones domésticas. En la carta a Muntzer, unos cuatro meses antes, Grebel y sus hermanos habían escrito, «La cena de la comunión fue instituida por Cristo e implantada por él. ... Debe utilizarse pan corriente ... Además debe utilizarse un vaso común. ... Además no debería ser administrada por ti. ... Porque la cena es una muestra de comunión, no una misa y un sacramento. ... Porque nadie debe tomar para sí solo el pan de la comunidad. ... Tampoco debe ser celebrada en templos ... porque eso es lo que crea una falsa adoración. Debe ser celebrada a menudo y con frecuencia».[8] Así que, al prohibir estas «escuelas», quedaron vedadas las reuniones que originaron los comienzos informales de las iglesias congregacionales anabaptistas.[9]

El 21 de enero de 1525, a pesar del edicto del concejo municipal, los disidentes se reunieron en una «escuela» en la casa de Félix Mantz —como lo habían hecho en muchas ocasiones anteriores— para orar y buscar la dirección de Dios en esta nueva y angustiosa encrucijada en que se encontraban. Fue aquí cuando todos fueron bautizados «y así se consagraron juntos, ... al nombre del Señor. Uno confirmó al otro en el servicio del evangelio y comenzaron a enseñar la fe y a sostenerla. Con eso comenzó la separación del mundo».[10]

Extensión del anabautismo suizo[11]

La reunión de oración del 21 de enero de 1525 era fundamentalmente una reunión misionera. Los expulsados de la ciudad, especialmente los laicos, regresarían a sus lugares de procedencia donde encontrarían a conocidos dispuestos a recibir su mensaje. Dentro del espacio de seis meses establecieron pequeños grupos de simpatizantes a través de buena parte de la confederación suiza, y más allá de la frontera, en el extremo sur de Alemania. Al día siguiente, Juan Brotli, bajo sentencia de expulsión, bautizó en las afueras de Zurich y a la vista de todos a un nuevo creyente, rociándole con agua sacada de un charco. En el curso de la semana siguiente, Blaurock, Grebel y Mantz organizaron al grupo informal en Zollikon —una aldea situada a unos ocho kilómetros de Zurich— como una congregación anabaptista y bautizaron a unos treinta y cinco creyentes entre los pequeños agricultores de la zona, con sus esposas y algunos de sus peones. Mientras tanto, en Zurich seguía la ostentosa celebración litúrgica «reformada».

Guillermo Reublin, al que Zwinglio consideraba como «simple de espíritu, neciamente atrevido, charlatán y tonto»; y Juan Brotli, un ex-sacerdote que había dejado su parroquia para seguir a Zwinglio y que una vez casado se había establecido en Zollikon, donde vivía de la agricultura y donde hacía propaganda en contra del bautismo de infantes; se marcharon unos treinta y dos kilómetros hacia el norte a Waldshut y Schaffhausen, áreas afectadas por la reciente agitación campesina. Predicando en las cercanías de Waldshut, Reublin convenció a algunos de los miembros de la congregación de Hubmaier de recibir el bautismo. Y para la Semana Santa, Hubmaier y la mayor parte de su congregación fueron bautizados sobre la base de su profesión de fe. Hubmaier, uno de los pocos líderes anabaptistas con una formación teológica, se convirtió en uno de los principales escritores y apologistas del movimiento.

Grebel se marchó a Schaffhausen donde los resultados no fueron especialmente notables. Pero pudo bautizar por inmersión en el río Rin a Wolfgang Ulimann, natural de St. Gallen. En Appenzell y St. Gallen, en la parte oriental de Suiza, Hubmaier había estado predicando al aire libre unos dos años antes y compartiendo sus nuevas convicciones evangélicas. Ulimann regresó a su ciudad natal donde su padre era jefe de uno de los gremios en la ciudad y se puso a predicar a los tejedores. Cuando Grebel llegó a la ciudad, en abril halló una respuesta extraordinaria a su predicación y el Domingo de Ramos bautizó a la orilla del río a unas doscientas personas. Luego de marcharse Grebel, Bolt Eberli —humilde campesino y predicador elocuente del movimiento anabaptista— logró reunir a «casi todos los ciudadanos, así como los agricultores de las cercanías ... para oír ... predicar el arrepentimiento y el bautismo de los renacidos».[12] Eberli, detenido por las autoridades del cantón católico de Schwyz y quemado en la hoguera el 29 de mayo de 1525, fue el primer mártir entre los Hermanos suizos. En algunas de las aldeas rurales de St. Gallen y Appenzell —que gozaban de cierta autonomía— el movimiento

anabaptista tuvo aún más éxito. En virtud de que los anabaptistas se oponían a los diezmos y los impuestos para el sostén de los pastores, algunos vieron en el movimiento una esperanza de alivio de cargas económicas y de mejoras sociales para los campesinos, aunque ésta no fue la intención primaria de los evangelistas disidentes. En consecuencia, alarmadas ante esta manifestación popular anabaptista, las autoridades de Zurich intervinieron para suprimir la disidencia. Juan Kern, el líder del movimiento en las aldeas, fue detenido en la noche por las fuerzas al servicio del obispo de St. Gallen y ejecutado en Lucerna. Se promulgó un edicto que prohibía la celebración de reuniones en la ciudad y sus cercanías. Se fijaron multas para los que practicaran el rebautismo, y se formó una milicia especial para reprimir cualquier rebelión. Como Ulimann siguió predicando, fue finalmente desterrado. Tres años más tarde, en 1528, fue arrestado y ejecutado por conducir a grupos de refugiados anabaptistas a Moravia.

Grebel había muerto víctima de la peste en el verano de 1526. Como prófugo que era, murió mientras evangelizaba en algún paradero desconocido en Suiza oriental, pero no sin antes haber padecido, junto con Blaurock y Mantz, seis meses de prisión. El 19 de noviembre de 1526 el ayuntamiento de Zurich aprobó una nueva ley que castigaba con la pena de muerte no sólo los actos de rebautismo —como había decretado el edicto del 7 de marzo— sino también la mera asistencia a las predicaciones de los anabaptistas. Unas semanas más tarde fueron capturados Mantz y Blaurock. Se les acusó de formar comunidades eclesiales, de enseñar la no-violencia, el compartimiento de los bienes y el rebautismo; pero, para las autoridades era aún más preocupante el tumulto y la discordia social que el anabautismo estaba creando en el pueblo. Mantz fue sentenciado a morir ahogado y Blaurock, como no era ciudadano de Zurich, fue condenado al destierro perpetuo, tras ser azotado por todas las calles de la ciudad. En una escena sumamente vergonzosa, Mantz fue ahogado en el río Limmat: fue el primer mártir disidente muerto a manos del protestantismo establecido. Es significativo que las autoridades no hicieran nada para hacer callar a su madre y su hermano que, en alta voz, le animaron a mantenerse firme durante todo el camino a su ejecución. Se trataba de una acción decididamente antipopular.

En consecuencia, a principios de 1527, el movimiento anabaptista se encontraba amenazado por la desintegración. Con sus principales voceros muertos, o desterrados y viviendo en la clandestinidad como prófugos de la ley, la existencia misma del naciente movimiento peligraba por varias razones. Por una parte, la iglesia establecida arremetía, no sólo con medidas de represión violenta, sino también exponiendo lo que consideraban como doctrinas nocivas y divisorias. Por otra, el movimiento mismo carecía de homogeneidad. Debido a su carácter popular, no faltaron ciertos excesos emocionales y morales entre sus adeptos. Y, como resultaba sumamente peligrosa una identificación plena con el movimiento, muchos simpatizantes cedieron a la tentación

espiritualista, alegando que la verdadera fe es espiritual, restando así importancia a las formas concretas del seguimiento de Cristo. Frente a estas amenazas, la reunión de líderes del movimiento a fines de febrero de 1527, en la aldea de Schleitheim en la frontera entre Suiza y Alemania, fue determinante para definir la identidad esencial de un movimiento que, sin estructuras formales y sin medios de comunicación más que la palabra viva de sus predicadores itinerantes, crecía rápidamente entre las clases artesanales y campesinas.

La primera decisión de Schleitheim tenía que ver con el significado de la «libertad del Espíritu y de Cristo». Para algunos esto significaba libertad para el fanatismo y la licencia moral. Para otros implicaba una libertad para que los espiritualmente iluminados continuaran en las prácticas de la iglesia establecida, participando de sus sacramentos, jurando lealtad a las autoridades y tomando las armas bajo sus órdenes. Los Hermanos rechazaron ambas alternativas.

Frente a otras tradiciones, el consenso de Schleitheim define en siete artículos las principales características de esa comunidad de «todos aquellos que desean andar en la resurrección de Jesucristo». El bautismo era un pacto libremente asumido con Dios y con hermanos y hermanas comprometidos a apoyarse mutuamente en su seguimiento de Jesús. La cena del Señor era símbolo de la comunión «del cuerpo de Cristo, la comunidad de Dios, cuya cabeza es Cristo». Este movimiento se concebía a sí mismo como una comunidad de contraste, una auténtica alternativa a la cristiandad medieval de su época. Los pastores debían ser personas íntegras, de «buen testimonio de los extraños a la fe», llamados y sostenidos por sus propias congregaciones, sirviendo para la edificación de la comunidad. El documento dedica la mitad de su espacio a los artículos seis y siete, que tratan la coacción violenta y el juramento de lealtad, los dos puntos en que más se distinguía de la cristiandad establecida. La articulación de estos puntos se basa en una lectura deliberadamente sencilla de las palabras y el ejemplo de Jesús en los Evangelios. Pero en el fondo estaba la convicción de que, mientras la coacción se empleaba en la esfera secular, la dinámica social en el reino de Cristo sería radicalmente distinta. Y en cuanto al juramento, que servía de base para conservar las estructuras sociales en la cristiandad medieval, se afirmaba que las relaciones en la comunidad de Cristo se aseguraban mediante la palabra empeñada en un compromiso mutuo libremente asumido por amor. En el fondo, la lectura de la Biblia que hacían los Hermanos suizos les condujo a una visión maravillosa de un Dios que actúa independientemente de las estructuras establecidas —eclesiásticas y seculares— para salvar a los marginados y necesitados. Encontraban la salvación sin recurrir a los sacramentos controlados por el clero oficial, sin someterse a las estructuras injustas de la cristiandad, controladas por un contubernio entre la autoridad civil y la eclesiástica. En fin, toda su protesta respondía a un profundo deseo de restituir la Iglesia de Dios a los pobres y marginados.

Los artículos de Schleitheim circularon entre las comunidades anabaptistas en Suiza, junto con otro documento escrito por el mismo redactor, que consistía en una breve guía para el ordenamiento congregacional. Una breve transcripción nos ayudará a comprender más claramente el carácter del movimiento.

«*1.* Los hermanos y hermanas deben reunirse por lo menos tres o cuatro veces por semana. Deben ejercitarse en las enseñanzas de Cristo y de sus apóstoles, y exhortarse unos a otros, con sinceridad, a permanecer fieles al Señor, tal cual han formulado votos. *2.* Cuando los hermanos y hermanas se reúnan deben llevar algo para leer. Aquél a quien Dios haya dado la mejor inteligencia lo explicará. Los otros deberán mantenerse en silencio y escuchar, para que dos o tres no mantengan una conversación privada e incomoden a los demás. El Salterio será leído diariamente en sus hogares. *3.* Nadie debe ser frívolo en la comunidad de Dios, ni con palabras ni con obras, y todos deben mantener una buena conducta, aun delante del pagano. *4.* Cuando un hermano vea errar a su hermano, deberá amonestarlo cristiana y fraternalmente, según la orden de Cristo (Mateo 18), tal cual todos y cada uno tienen el deber y la obligación de hacerlo. *5.* Ninguno de los hermanos y hermanas de esta comunidad debe tener algo propio, sino —como los cristianos en el tiempo de los apóstoles— tener todo en común, del cual se podrá prestar ayuda a los pobres, de acuerdo con las necesidades que tenga cada uno. Y, como en la época de los apóstoles, no permitirán que ningún hermano pase necesidades. *6.* Toda gula debe ser evitada entre los hermanos, cuando se reúnan en la comunidad. Se servirá una sopa, o lo menos posible de verdura y carne, porque comer y beber no es el Reino de los cielos. *7.* La cena del Señor se celebrará cada vez que los hermanos se reúnan, proclamándose así la muerte del Señor y exhortando de esta manera a todos a conmemorar cómo Cristo dio su cuerpo y derramó su sangre por nosotros, a fin de que nosotros también estemos dispuestos a brindar nuestro cuerpo y vida por amor a Cristo, lo que significa: por amor a todos nuestros semejantes.»[13]

Dentro de un mes, Miguel Sattler, el protagonista rector de Schleitheim y redactor del convenio, fue detenido junto con trece hermanos más por las autoridades austríacas y, tras una verdadera parodia de proceso judicial, fueron sentenciados a muerte. Sattler había sido prior de un monasterio benedicino en la Selva Negra al sur de Alemania. Había sido encarcelado en marzo de 1525 con el grupo de Zurich y, luego de ser liberado, volvió junto con Guillermo Reublin a pastorear los conventículos anabaptistas en el suroeste de Alemania. Entre las acusaciones estaba la iniciación de «una nueva e inaudita manera de celebrar la Santa Comunión», seguramente una referencia a las cenas celebradas en las casas de la gente humilde. Tres acusaciones giraban en torno a la desobediencia civil, el rechazo del juramento de lealtad, y la no-violencia: actividades juzgadas como subversivas. La severidad de la sentencia refleja, no sólo la crueldad de la época, sino también la seriedad con que las autoridades percibían la amenaza anabaptista. No era cuestión de meras

doctrinas y ritos novedosos. Se trataba de una nueva visión de la Iglesia, que disminuía el control de las autoridades y lo restituía al pueblo humilde. Fue tan grande la oposición popular contra la detención de Sattler que las autoridades tuvieron que reforzar la guardia y trasladar el proceso, primero a Binsdorf, y luego a Rottenberg. «»En el caso del procurador de su Majestad contra Miguel Sattler, se ha dictaminado que Miguel Sattler será entregado al verdugo. Este lo llevará a la plaza, en donde le cortará la lengua; luego lo clavará a un carro y allí desgarrará dos veces su cuerpo con tenazas al rojo; y luego de haber sido conducido fuera de las puertas de la ciudad, se repetirá cinco veces esto». Cuando se hubo ejecutado esto, lo quemaron por hereje hasta que quedo reducido a cenizas. Sus hermanos fueron ejecutados con espada y las hermanas ahogadas. Su esposa ... fue ahogada después de algunos días.»[14]

El anabautismo huteriano en Austria y Moravia

El 7 de enero de 1527, una hora después de la ejecución de Mantz, Jorge Blaurock fue expulsado de Zurich a punta de azotes. Sacudiendo el polvo de sus pies, se marchó hacia la frontera oriental de Suiza de donde era oriundo, hacia la zona minera del Tirol. A esta zona había llegado un número considerable de extranjeros para explotar las minas. Esta inmigración masiva había ocasionado la ruptura de las estructuras tradicionales de organización social y atención parroquial, resultando en una agitación sociopolítica considerable. En mayo de 1525 hubo un intento de parte de una coalición de campesinos, mineros y artesanos, encabezada por Miguel Gaismair —un pequeño burgués— para formar una alianza obrera de tipo igualitario. Después de negociar con las autoridades, fueron aceptadas ciertas demandas de los mineros y los pequeños propietarios. Pero los peones del campo, los jornaleros urbanos y la demás gente sin medios quedaron insatisfechos y se rebelaron de nuevo.[1] En este contexto surgió el anabautismo tirolés.

La evangelización anabaptista respondió a estas mismas inquietudes sociales y atrajo a nuevos adherentes de todas las clases sociales. La alta proporción de artesanos y mineros concentrados en esta zona hacía que muchos de los nuevos anabaptistas también procedieran de este grupo, al igual que de la clase campesina.[16] Juan Hut —el ferviente evangelista anabaptista— trabajó en la zona y bautizó a Leonardo Schiemer y Juan Schlaffer (ex-fraile franciscano y ex-sacerdote, respectivamente): nuevos líderes en el movimiento que fueron detenidos y ejecutados luego de sólo seis meses de notable actividad anabaptista. Blaurock bautizaba nuevos convertidos y establecía congregaciones en la zona hasta su detención, tortura y ejecución en la hoguera en septiembre de 1529. Bajo el archiduque Ferdinando, las autoridades fueron muy severas en reprimir a los anabaptistas. Organizaron una milicia especial comisionada con la tarea de «cazar a los anabaptistas», con jueces especiales encargados de aplicar la pena de muerte en todos los casos.

La severidad de esta persecución contribuyó a un auténtico éxodo de refugiados desde estas áreas en Austria hacia Moravia donde los nobles eran mucho más tolerantes de los anabaptistas. Entre los refugiados, en el verano de 1526, se encontraban los anabaptistas de Waldshut, Baltasar Hubmaier y su esposa, que tras una larga itinerancia finalmente encontraron un lugar de relativa seguridad y tolerancia bajo los señores de Liechtenstein. En Nicolsburgo, Hubmaier se dedicó a convertir una congregación luterana en anabaptista, con la ayuda de los refugiados que estaban llegando constantemente. En menos de un año, Nicolsburgo se había convertido en un centro del movimiento, contando con unos doce mil anabaptistas.

Ante la amenaza inminente de los turcos en el este de Europa, las autoridades austríacas y alemanas se preparaban para defenderse. Por esta razón, la no-violencia de los anabaptistas era interpretada como sedición. También estaba la cuestión de los impuestos militares. Hubmaier, que había iniciado su actividad como anabaptista bajo los auspicios de las autoridades seculares en Waldshut, tendía a apoyar a los gobernantes que simpatizaban con el movimiento anabaptista. Por lo tanto, respondió positivamente a la política impositiva de las autoridades seculares. En esta coyuntura llegó Juan Hut —el evangelista anabaptista, celoso y algo apocalíptico— a Nicolsburgo, y comenzó a denunciar el pago de los impuestos militares. También hubo otras diferencias y en mayo de 1527 debatieron estas cuestiones en la congregación en Nicolsburgo. Los refugiados que seguían llegando de Austria, gracias a su trasfondo tirolés, eran mucho más radicales en su visión sociopolítica y económica. Algunos favorecían la práctica de una comunidad de bienes. Éstos también asumieron una postura no-violenta, cosa que a las autoridades les parecía una falta de responsabilidad frente a la amenaza turca. Las simpatías de Hut estaban claramente con los refugiados recién llegados de los valles mineros del Tirol. El conde de Liechtenstein respondió encarcelando a Hut y respaldando a Hubmaier. Hut se escapó con la ayuda de simpatizantes, pero el grupo había quedado dividido entre los *schwertler* (los que llevaban espada) y los *stabler* (los que sólo llevaban bastón).

De todos los anabaptistas Juan Hut fue sin duda el que influyó más ampliamente en el movimiento. Se ha señalado que Hut atrajo a más personas al movimiento anabaptista durante los últimos dos años de su ministerio, que todos los demás itinerantes anabaptistas juntos.[17] Exiliado por rehusarse a bautizar a los niños, pasó los últimos cuatro años dedicado a la evangelización itinerante hasta su muerte violenta a manos de las autoridades en Augsburgo, en diciembre de 1527. Había sido testigo ocular de la matanza de los campesinos en Frankenhausen en 1525. En mayo de 1526 fue bautizado por Juan Denck. Su ardiente expectativa apocalíptica de una inminente intervención divina añadía a su mensaje un elemento de marcada urgencia. Su orientación profundamente mística, aprendida de Tomás Muntzer, le ayudaba a comprender el misterio del sufrimiento, marca característica del seguidor de

Jesús. Para Hut, el seguimiento de Jesús incluía una actitud desprendida hacia los bienes y una profunda compasión hacia sus semejantes. En Augsburgo, por ejemplo, bajo el estímulo de Hut se organizó la comunidad anabaptista sobre la base de la ayuda mutua, con el resultado de que creció rápidamente, atrayendo a los inmigrantes necesitados procedentes de otros lugares.[18]

Hacia fines de 1526, el temible archiduque Ferdinando fue también elegido gobernante de Moravia y, frente a la amenaza turca y a la luz del peligroso radicalismo anabaptista, determinó acabar con el movimiento. Logró la captura de Hubmaier en el otoño de 1527, y ni siquiera su protector, el conde de Liechtenstein, pudo evitarlo. Fue sometido a crueles torturas y largos interrogatorios antes de ser condenado por herejía y sedición y sentenciado a una ejecución pública en la hoguera, el 10 de marzo de 1528. Para demostrar su misericordia, el verdugo le puso pólvora en su barba y cabello, a fin de aligerar su muerte. Su esposa, fiel hasta el fin, fue ahogada a los pocos días. Con la muerte de su líder espiritual, el partido de los *schwertler* finalmente estaría destinado a desaparecer.

En la primavera de 1528, el conde de Liechtenstein ordenó el exilio de los *stabler* de sus tierras. El grupo, que contaba con unos doscientos adultos más sus familias, se marchó bajo circunstancias muy precarias. En el camino extendieron una chaqueta en el suelo y «todos libremente depositaron, sin coerción ni presiones, lo que tenían para el sostén de los necesitados».[19] Finalmente, después de tres semanas de peregrinación, los señores de Kaunitz les cedieron tierras donde vivir y trabajar en Austerlitz y posteriormente en Auspitz. En 1529 Jacobo Hutter, que se había convertido en líder del movimiento radical en el Tirol, llegó a Moravia buscando un lugar de refugio para los anabaptistas perseguidos. Favorablemente impresionado, volvió al Tirol de donde envió repetidamente nuevos grupos de refugiados, antes de trasladarse él también a Auspitz. La represión oficial era tan severa que las comunidades huteritas se dividían en agrupaciones pequeñas para no atraer la atención de los agentes imperiales. Hubo épocas cuando sobrevivieron escondiéndose entre las montañas y refugiándose en cuevas que cavaron en la tierra. Para el año 1535 la persecución era tan intensa que la comunidad le pidió a Hutter que se ausentara, a fin de salvar a la comunidad. Volvió al Tirol, esperando que la persecución hubiera mermado, pero fue sorprendido y arrestado junto con su esposa. Finalmente, fue juzgado y cruelmente torturado por las fuerzas de represión imperial antes de ser quemado en la hoguera el 25 de febrero de 1536.

Las prácticas económicas comunitarias de los huteritas seguramente surgieron del movimiento radical tirolés; con antecedentes en la visión de Miguel Gaismair; en el mensaje radical del evangelista anabaptista Juan Hut; y en los comienzos anabaptistas en Zurich, sirviendo de eslabón en este proceso Jorge Blaurock. Lo que en un momento de gran necesidad había sido una medida de emergencia —tras su expulsión de Nicolsburgo— se convirtió en

una visión rectora con fundamento bíblico y teológico. «Se practicó la comunidad cristiana de bienes, de acuerdo con las enseñanzas de Cristo, tal como Cristo vivió con sus discípulos y como también practicó la primera Iglesia apostólica. Nadie podía estar por encima de los demás. Los que antes habían sido pobres o ricos, ahora tenían una bolsa, una casa y una mesa común.»[20] En la motivación huteriana fue fundamental su experiencia de *Gelassenheit*, el rendirse a Dios y, por extensión, entregarse a sus semejantes. Esta entrega radical también incluía la propiedad, que se consideraba como una extensión de la persona misma (propio-propiedad). «Todo hermano o hermana debe entregarse por completo a la comunidad, en cuerpo y alma, en Dios, y compartir todos los dones recibidos de Dios ... a fin de que los necesitados de la comunidad reciban [lo que les haga falta], como los cristianos en el tiempo de los apóstoles.»[21] Las diferencias entre las clases sociales también fueron efectivamente superadas. «Nadie quedaba sin tareas. Todos hacían lo que les había sido encomendado y lo que deseaban y podían hacer. Y si un hermano había sido antes noble, rico o pobre, aprendía —aun los sacerdotes— a realizar los trabajos y las obras que les tocaban.»[22]

Entre 1555 y 1595 las comunidades anabaptistas en Moravia florecieron gozando de un período sorprendentemente libre de persecución, mientras que en otras partes de Europa los radicales fueron el blanco de una enérgica campaña de la contrarreforma católica. Durante estos años enviaron misioneros a muchas parte de Europa con su mensaje evangélico radical. El éxito de su misión probablemente se debió más a su valentía en el martirio que a la elocuencia de sus palabras. Se ha estimado que un 80% de los enviados murieron como mártires.[23] Las comunidades en Moravia crecieron mediante nuevos conversos y la llegada constante de refugiados de otras partes de Europa. Formaron nuevas colonias, tanto en Moravia como en Eslovaquia y Hungría. Se ha estimado que había unas cien comunidades con un total de 20 000 a 30 000 miembros.

Durante este período de paz, las comunidades huteritas florecieron y llegaron a crear una auténtica alternativa a las expresiones sociales contemporáneas. Crearon un sistema de educación popular que tuvo como resultado una tasa de alfabetización del 100%, un siglo antes de las innovaciones educativas de Comenio que contribuyeron al desarrollo de una filosofía de la educación moderna. Organizaron una comunidad de producción en que las tareas se repartían en forma complementaria, dos siglos antes de las innovaciones de la Revolución Industrial. También lograron organizar los servicios administrativos, contratados mediante convenios libres, a pesar de vivir en un contexto feudal. Sus logros culturales incluyeron la medicina, donde se destacaron de manera notable. Los médicos personales, tanto del emperador Rodolfo II, en el año 1582, y del cardenal Francisco Von Dietrichstein, ambos fueron huterianos. Sus artes manuales, de alfarería y cerámica, fueron codiciadas en toda Europa. Su producción literaria durante este período, que incluía entre

otras su monumental *Crónica huteriana*, fue también notable. Tan valiosos eran los aportes del movimiento anabaptista que los príncipes católicos olvidaban su deber de perseguirlo, y hasta les eximían de los impuestos bélicos.[24]

La *Crónica huteriana* describe sus actividades comunitarias de esta manera: «Todos trabajaban ... para provecho de la comunidad, para sus necesidades, ayuda y apoyo, siempre que fuera necesario. Esta no era otra cosa que un perfecto cuerpo, compuesto de miembros vivientes y útiles, que se complementaban los unos a los otros en el servicio. Era como el artístico mecanismo de un reloj, en el cual una rueda y una pieza hacen funcionar, apoyan, ayudan y mantienen en funcionamiento otras piezas, dentro del propósito para el cual han sido creadas; sí, como ... las abejas, que se congregan en su colmena común y trabajan juntas, ... hasta que completan su preciosa obra de dulce miel, no sólo en la cantidad que necesitan para su alimentación, existencia y necesidades, sino para compartir su uso con la gente. Así sucedía allí».[25]

La relativa paz de esta «edad de oro» terminó en los últimos años del siglo XVI, cuando las autoridades renovaron sus esfuerzos para reprimir esta «herejía». Durante la primera mitad del siglo XVII fueron víctimas, tanto de los cristianos como de los turcos. Se llevó a cabo con gran intensidad una campaña de recatolización encabezada por los jesuitas. Las comunidades que sobrevivieron emigraron hacia el este a Transilvania y Ucrania. Finalmente, los vestigios de lo que había sido un floreciente movimiento socioespiritual alternativo, se trasladaron a los Estados Unidos y a Canadá en la década de los 1870.

Capítulo 14

El anabautismo en los Países Bajos

«El Rey de reyes no excluye [del Reino] a nadie. No rechaza a una sola persona pero invita y envía a sus siervos para que vayan como emisarios suyos a enseñar a todo el mundo, sí, a todos los pueblos, gentes, tribus, lenguas, y naciones, así como en el tiempo de los apóstoles hasta llegar su anuncio a todas las tierras y su Palabra hasta lo último de la tierra. ... La fe no justifica a uno si no trae consigo sus frutos. ... Por lo tanto, advierto a todos aquellos que aman la verdad que eviten los argumentos altivos que les son demasiado oscuros, sino que se entreguen enteramente a las claras palabras de Dios con toda sencillez. ... Que todos aquellos que tememos a Dios, ... oremos ... para que nos salve por medio de Cristo Jesús de tener que creer cosa que no sea la voluntad, la verdad y el mandamiento del Señor para no atenernos a nuestra propia opinión, ni la levadura de los fariseos ni la manera de los doctores de las Escrituras sino ... seguir tan solamente al verdadero conocimiento de Cristo Jesús, a fin de ... ser enseñados por Dios mismo en nuestros corazones y nuestra conciencia.» (Melchor Hoffman: *La ordenanza de Dios*, 1530)[1]

«Este Melchor no permaneció mucho tiempo en Emden sino que estableció como maestro a Juan Trijpmaker, ... y lo puso como predicador en Emden. Inmediatamente Melchor lo dejó y partió para Estrasburgo donde su celo pronto lo condujo a prestar atención a la profecía de un anciano de la Frisia Oriental que había profetizado que él permanecería en prisión en Estrasburgo, y que después libremente extendería su ministerio de predicación a todo el mundo con la ayuda de sus ministros y partidarios. Y así, movido por esta profecía, Melchor se trasladó a Estrasburgo y comenzó a predicar y enseñar por aquí y por allá en las casas de los ciudadanos. Para abreviar [diré que] las autoridades enviaron sus funcionarios para que lo arrestasen. Cuando Melchor vio que era llevado a la prisión agradeció a Dios porque la hora había llegado. Se quitó el sombrero y ... arrojó sus zapatos y extendió su mano con los dedos hacia el cielo y juró por el Dios viviente que mora allí ... que no comería ni bebería otra cosa que pan y agua hasta que él pudiera señalar con su dedo a Aquel que lo había enviado. Y con esto fue él voluntaria, alegre y animosamente a la prisión.» (Obbe Philips: *Confesiones*)[2]

«¡Isaías, recibe este testamento! ¡Escucha hijo mío, las instrucciones de tu madre! Abre tus oídos para escuchar la palabra de mi boca. Hoy emprendo el camino de los profetas, de los apóstoles y de los mártires, y bebo el cáliz que todos ellos han bebido. Emprendo el camino —decía— recorrido por Jesucristo, la palabra eterna del Padre llena de gracia y verdad, el pastor de las ovejas, que es por sí mismo (y no por otro) la vida, Él también debió apurar este cáliz. ... Ese fue el camino recorrido por los reales sacerdotes, que vinieron de la salida del sol, como dice en el Apocalipsis, y que han entrado en los tiempos de las eternidades y han debido beber ese cáliz. ... Ese fue el camino recorrido por los muertos que yacen bajo los altares, que claman y dicen: «Señor, Dios Todopoderoso, ¿cuándo vengarás la sangre que ha sido derramada?»... Ese fue también el camino recorrido por los señalados del Señor ... que siguen al Cordero doquiera él vaya. ...»

«Ya ves, hijo mío, que nadie llega a la vida si no es a través de este camino. Por ello, entra por el estrecho portillo y acepta la disciplina y las enseñanzas del Señor y agacha tu espalda bajo el yugo y sopórtalo gustoso desde tu juventud, como un gran honor, y agradécelo con alegría. ... De modo que tienes el deseo y la aspiración de formar parte del mundo santo y de la herencia de los santos, ciñe tus lomos y síguelos. Escudriña la Escritura y ella te señalará sus caminos. ... Por eso, hijo mío, no prestes atención a la gran mayoría de la gente y no sigas su camino. ... Pero cuando oigas que se trata de un pobre y simple grupito rechazado, despreciado y expulsado por el mundo, ¡incorpórate a él! Y si oyes hablar de la cruz, allí estará Cristo. ¡Y no te apartes de allí! ... Por ello, hijo mío, lucha por la justicia hasta la muerte. Armate con las armas de Dios. Sé un israelita justo. Pisotea toda injusticia, pisotea al mundo y lo que hay en él y ama sólo lo que está arriba. Piensa que no eres de este mundo, así como no fue tu Señor y Maestro. Sé un fiel discípulo de Cristo.» (*Testamento,* dejado por Anneken de Jans a su hijo Isaías [Fue entregado el 24 de enero del año 1539, a las nueve horas, en momentos en que ella se disponía a morir por el nombre y el testimonio de Jesús. Así se despidió de su hijo —de quince meses de edad— que se encontraba en Rotterdam].)[3]

«Se me ocurrió cada vez que administraba el pan y el vino en la misa, que no eran la carne y la sangre del Señor. Pensé que el diablo me estaba sugiriendo eso para que me apartara de la fe. Lo confesé con frecuencia, suspiré y oré, pero aun así no pude deshacerme de la idea. ... Después de esto ocurrió ... que un temeroso de Dios y piadoso héroe, llamado Sicke Snijder, fue decapitado en Leeuwarden por haber sido rebautizado. Sonaba muy extraño para mí oír de un segundo bautismo. Examiné las Escrituras diligentemente y las consideré con seriedad, pero no pude encontrar indicios del bautismo de infantes. ... Después, las pobres ovejas descarriadas que anduvieron errabundas ... después de muchos crueles edictos, garrote y matanzas se congregaron en un sitio cerca del lugar de mi resi-

dencia ... Y, ay, mediante las impías doctrinas de Munster ... desenvainaron la espada para defenderse, la espada que el Señor le había mandado a Pedro que guardase en su vaina. ... La sangre de esta gente ... me tocó tan profundamente el corazón que no pude resistir. ... Meditando estas cosas mi conciencia me atormentaba tanto que ya no pude sufrirlo más. ... Comencé a predicar públicamente desde el púlpito la palabra de verdadero arrepentimiento, a señalar a la gente el camino angosto ... y también el verdadero bautismo y Cena del Señor, conforme a la doctrina de Cristo. ... Entonces, sin presión alguna, repentinamente renuncié a toda mi reputación mundana, mi nombre y mi fama, mis anticristianas abominaciones, mis misas y bautismo de infantes, y mi cómoda vida y, voluntariamente, me sometí a las aflicciones y a la pobreza bajo la pesada cruz de Cristo.» (Menno Simons: *Conversión, llamamiento y testimonio*)[4]

El movimiento sacramentista[5]

Hacia finales de la Edad Media se desarrolló en los Países Bajos una extensa tradición de oposición a la teología eucarística sacramental del catolicismo medieval, junto con las prácticas relacionadas con ella. Las autoridades eclesiásticas y seculares, horrorizadas ante estas tendencias, le llamaron «sacramentismo» a este movimiento, y a sus adherentes les tildaron de «sacramentistas». Aunque las raíces de este movimiento no están muy claras, esta visión contribuyó a la liberación de la Cena del Señor del monopolio que había colocado esta «vía de gracia» en manos de una élite eclesiástico-clerical. El sacramentismo despojaba a la eucaristía de su dimensión sacrificial, otorgándole un carácter conmemorativo y simbólico de la comunión vivida en el cuerpo de Cristo. En el caso del bautismo —que tenía la función de asegurar el carácter monolítico de la sociedad medieval— cambiaron el uso del sacramento en la cristiandad en un instrumento para la creación de una nueva comunidad de alianza, transformando, en el proceso, el carácter de la Iglesia.

Ya a principios del siglo XII, el neerlandés Tanchelm exhortaba a sus muchos seguidores a no participar en el sacramento de los sacerdotes ni prestar atención a los curas y obispos ni pagar los diezmos exigidos por ellos.[6] Ideas como las de Gansfort, Erasmo y otros, que surgieron en los círculos relacionados con los *Hermanos de la vida común*, también contribuyeron a fermentar la insatisfacción con la teología sacramental oficial, ampliamente extendida por los Países Bajos. En 1517 el sacramentista Wouter, ex-fraile dominico, colgó su hábito y recorrió toda Holanda predicando «la verdad del evangelio». Posteriormente, uno de sus seguidores, Cornelio Hoen, abogado de La Haya, escribió que la Cena del Señor es simbólica y que la frase «esto es mi cuerpo» debe traducirse «esto significa mi cuerpo». También cuestionó radicalmente el concepto sacrificial que concebía la misa como un rito de expiación repetido indefinidamente, y propuso entenderla como una cena conmemorativa que proclama un compromiso de fe y amor entre Cristo y su pueblo.

La predicación de la reforma radical, en sus comienzos un movimiento principalmente popular y de gente común, dependía especialmente de predicadores laicos. Ellos tendían a propagar los aspectos iconoclastas entre el pueblo común, mientras que la corriente bíblico-humanista atraía más a personas de las capas intelectuales y económicamente privilegiadas. El sacramentismo también estaba entremezclado con una resistencia común a la imposición del control político extranjero católico-español. Entre los años 1525 y 1530 el movimiento creció notablemente, y sus principales portavoces eran cada vez más los predicadores laicos sin preparación teológica formal, y menos, los sacerdotes, frailes y monjes. La actitud de la primera mártir sacramentista, la viuda Weynken de Monickendam, nos ofrece un ejemplo de la entrega y la valentía con que las personas comunes abrazaban su fe. En 1527 ella fue llevada ante las autoridades y cuestionada sobre el sacramento, respondió: «Yo afirmo que vuestro sacramento no es sino pan y harina, y si vosotros afirmáis que es Dios, yo digo que es vuestro demonio». En cuanto a la extrema unción, declaró: «El aceite es bueno para la ensalada y para suavizar el calzado». Y cuando dos frailes dominicos le mostraron el crucifijo, tallado en madera, respondió: «Este no es mi Dios. La cruz por la cual yo fui redimida es diferente. Este es un dios de palo; echadlo al fuego y calentáos con él. ... Mi Dios y Señor no es éste; mi Señor Dios está en mí, y yo en él».[7] En realidad, ella hablaba no sólo a título personal, sino de parte de su pueblo. A los siete años de su ejecución, el pueblo natal de Weynken era predominantemente anabaptista.

Muchos de los sacramentistas pasaron a engrosar las filas del movimiento melchorita, que habría de añadir su aporte apocalíptico. De modo que el sacramentismo, ampliamente extendido por los Países Bajos, preparó el camino para el mensaje melchorita y el anabautismo posteriores que fueron bien recibidos y llegaron a convertirse en movimientos populares en la cuarta década del siglo XVI.

El movimiento melchorita[8]

Melchor Hoffman (*ca.* 1495-1543) era peletero, natural de Suabia. Hacia el año 1522 abrazó la causa luterana y se convirtió en un evangelista itinerante. Su trabajo le llevaba por toda la zona norte de Europa, incluyendo las tierras bálticas y escandinavas. Pronto se manifestaron en él las influencias radicales de Carlstadt en cuestiones de la Cena del Señor, la liturgia y el socorro de los pobres. En Estocolmo participó en un motín iconoclasta, que resultó en su encarcelamiento, la prohibición de su predicación y su expulsión del país. De vuelta en Alemania, continuó su evangelización itinerante. En 1528 abandonó el luteranismo y llegó a ser sacramentista en su actitud hacia la eucaristía y el clero.

En sus andanzas estableció amplios contactos con Carlstadt, los reformadores de Estrasburgo, y otros. Pero poco a poco avanzaba por un camino solitario,

elaborando una visión basada en su interpretación espiritualizante de la Biblia, con predilección por los libros apócrifos y apocalípticos y por la profecía con sus visiones milenaristas. Estableció una relación con los visionarios Leonardo y Ursula Jost, que influyeron de manera decisiva en esta visión. Llegó a afirmar que, así como la Babilonia del Apocalipsis era realmente Roma, así también la Jerusalén espiritual sería Estrasburgo. Las visiones de Ursula y Leonardo Jost no sólo afectaron a Hoffman, causaron una profunda impresión en toda la región central del Rin, especialmente en los Países Bajos.

En abril de 1530, sin ser todavía anabaptista, exigió al ayuntamiento en Estrasburgo que se les concediera derechos a los anabaptistas en la ciudad. Luego entró en la confraternidad anabaptista de la ciudad sometiéndose al rebautismo, rompiendo así sus lazos luteranos. Las autoridades seculares ordenaron su arresto por su temeridad, pero Hoffman —anticipando su detención— huyó a Emden. Muchos sacramentistas holandeses habían hecho lo mismo, huyendo de la opresión de las autoridades imperiales. Dentro de poco, había bautizado a unos trescientos sacramentistas, estableciendo así una congregación anabaptista melchorita. El suelo de los Países Bajos había sido abundantemente abonado y regado por influencias sacramentistas y por las persecuciones sufridas por la población a manos de las opresoras autoridades extranjeras.

Entre los convertidos de Hoffman en Emden estaban Juan Trijpmaker y Sicke Freerkes Snijder. Éste último fue enviado a Leeuwarden en la Frisia Occidental donde pronto estableció un nuevo conventículo sacramentista anabaptista y, en el proceso, se convirtió en el primer mártir anabaptista en los Países Bajos el 20 de marzo de 1531. Pero durante su decapitación, un tambor salió de las filas de los soldados y, junto con un amigo de la víctima, gritaron a voz en cuello contra las autoridades y luego desaparecieron entre el gentío que simpatizaba con ellos. Esta ejecución también fue memorable porque marcó un hito en la evolución espiritual de Menno Simons, que para esa fecha seguía como párroco católico en un pueblo cercano.

Los hermanos Obbe y Dietrich Philips, el primero barbero-sangrador, y el segundo fraile franciscano —hijos de un sacerdote que vivía en concubinato— se solidarizaron interiormente con el mártir. Ambos habían estado leyendo los escritos de Lutero y, junto con otros sacramentistas evangélicos, se habían apartado buscando «servir y honrar a su Dios y perseverar en el camino de servicio ante Dios en amor justo, paz y humildad. ... Decidieron que ellos servirían a Dios en toda forma modesta y sencilla, al estilo de los Padres y Patriarcas. ... Buscaron de todo corazón servir a su Dios y seguir sin predicador, maestro o asamblea externa alguna».[9]

Mientras tanto, Trijpmaker fue expulsado de Emden y huyó a Amsterdam donde pronto organizó otro conventículo anabaptista. Fue detenido por las autoridades y, luego de un proceso celebrado en La Haya, fue decapitado junto

con nueve de sus seguidores en una escena realmente macabra. Sacudido por estos eventos, Hoffman —quien comenzaba a tener dudas en cuanto a su programa— ordenó una suspensión de bautismos durante dos años en espera de mejores tiempos. Mientras tanto, sus discípulos se habían extendido por todo el territorio de los Países Bajos. La peste, las inundaciones y el hambre causadas por los conflictos bélicos y los bloqueos sólo sirvieron para aumentar la expectativa apocalíptica en el pueblo. Así que los evangelistas de Hoffman cosecharon lo que los sacramentistas habían sembrado.

Pero ante la actitud cautelosa de Hoffman, algunos discípulos melchoritas como Juan Mathijs, el panadero de Haarlem, simplemente intensificaron sus actividades bautizando nuevos reclutas y nombrando doce apóstoles, entre ellos a Juan Beukels de Leiden. Mientras tanto, Hoffman, inspirándose en la visión de profetas en el movimiento, y convencido de ser el nuevo Elías en la Nueva Jerusalén a punto de ser revelada, se había entregado a las autoridades en Estrasburgo a fin de precipitar la esperada inauguración del Reino de Dios con sede en Estrasburgo. En vano enviaba notas de advertencia a sus seguidores en los Países Bajos, en las que protestaba por los nuevos giros del apocalipticismo militante que iban introduciéndose en el movimiento. Durante una ausencia de Obbe Philips de Leeuwarden, uno de los apóstoles de Juan Mathijs había proclamado «la inminente destrucción de todos los tiranos». Confundido con los militantes, Obbe también fue acusado de insurrección el 23 de febrero de 1534 y sólo pudo salvarse huyendo a Amsterdam y perdiéndose en el anonimato de la ciudad. En Amsterdam, Obbe presenció una manifestación organizada por algunas de las mismas personas que él había ordenado al ministerio evangélico sacramentista. La multitud marchaba por las calles armada con espadas y gritaba: «la ciudad nueva es dada a los hijos de Dios». A los cinco días de la manifestación, el 26 de marzo de 1534, todos los participantes fueron ejecutados ante los ojos horrorizados de Obbe, quien se separó definitivamente de esta rama militante de los seguidores holandeses de Hoffman. Durante el año siguiente, este distanciamiento entre los dos sectores del movimiento melchorita en los Países Bajos se iba definiendo aún más claramente. El 10 de mayo de 1535 unos cuarenta insurrectos hoffmanitas intentaron tomar el ayuntamiento de Amsterdam, pero Obbe se rehusó a identificarse con ellos en su proyecto. De modo que en las vísperas de la tragedia de Munster, los melchoritas de Amsterdam habían adoptado, en su gran mayoría, una posición pacifista.

Decepcionado por estos falsos profetas, Obbe vio destruida no sólo su esperanza de una restauración de la Iglesia apostólica, sino también dudaba de la validez de su ordenación de manos de Juan Mathijs y también de las ordenaciones que él había hecho, la de su hermano Dietrich y Menno Simons. Desilusionado y confundido, se retiraría del movimiento en 1539.

El reino teocrático de Munster[10]

El movimiento que desembocó en el trágico episodio de Munster nació de la matriz de una visión evangélica restauracionista, acompañada por un fuerte sentido de expectación apocalíptica. Al recurrir a los mecanismos de coacción, generalmente empleados por las fuerzas de opresión mundanas, el movimiento terminó echando mano de la violencia y se volvió —en el proceso— tremendamente opresor. En el levantamiento munsterita, la Iglesia conventicular anabaptista se convirtió en una sociedad teocrática militante que sacaba su inspiración ya no de Jesús ni de los Evangelios, sino de los patriarcas y de los Macabeos del Antiguo Testamento.

Antes de que los melchoritas llegaran a Munster —principal centro urbano de Westfalia en el noroeste de Alemania, con 15 000 habitantes— había comenzado un proceso reformista en la ciudad. En 1529 Bernardo Rothmann (*ca.* 1495-1535), que se desempeñaba como predicador en la catedral, fue enviado a continuar sus estudios. Gozaba de gran popularidad entre los gremios de la ciudad, quienes secretamente le dieron dinero para estudiar en Wittenberg. De regreso en 1531, sus sermones provocaron la condenación de la autoridad eclesiástica y los aplausos de los sectores populares y de los gremios. El 18 de febrero de 1532 Rothmann predicó su primer sermón plenamente protestante. Y gracias a la predicación luterana de Rothmann y a la respuesta entusiasta de segmentos significativos de la población, para comienzos de 1533 se había establecido la reforma en Munster.

Luego, en mayo del mismo año, Rothmann comenzó a articular su oposición al bautismo de infantes y en el verano celebró la Cena del Señor con pan común rociado con vino. Esto precipitó una división en el movimiento luterano en la ciudad, entre los luteranos conservadores y los evangélicos más radicales encabezados por Rothmann. Tras un debate teológico, los adeptos de Rothmann fueron declarados victoriosos por la autoridad civil. Pero, ante la intransigencia de éste, uno de los concejales conservadores hizo causa común con los católicos y decretó el exilio para Rothmann y sus simpatizantes. Para hacer cumplir el edicto llenaron la plaza de la ciudad con agentes armados. Cuando los amigos de Rothmann también se prepararon para la batalla, la orden de expulsión fue retirada con la condición de que se abstuviera de predicar. A pesar de los éxitos conservadores, en el pueblo se contaba con un importante grupo de sacramentistas, reforzado con la llegada de melchoritas a fines de 1533. Con este apoyo popular, Rothmann volvió a desafiar a los concejales y se puso a predicar de nuevo. El pueblo se puso masivamente de su parte, de modo que en enero de 1534 Rothmann controlaba la situación religiosa en Munster. Comenzó a hablar de la formación de una especie de república cristiana y de tener los bienes en común, mensaje que no cayó en oídos sordos, pues en los territorios cercanos a Munster las cosechas habían sido malas y aumentaba la carestía.

Mientras tanto, el melchorita Juan Beukels de Leiden había visitado Munster en el otoño de 1533, y descubrió que Rothmann enseñaba que el bautismo de infantes no era bíblico. Volvió a Holanda, donde los melchoritas eran víctimas de una feroz persecución, con la buena nueva de las condiciones en Munster que él veía como presagio del fin del viejo orden anunciado por Hoffman. La imaginación de Juan Matthijs se inflamó y comenzó la revisión del programa elaborado por Hoffman. La ciudad de esperanza y del reino restaurado ya no sería Estrasburgo, sino Munster, tolerante de los anabaptistas. El 5 de enero de 1534 llegaron a Munster dos de los apóstoles de Juan Matthijs. Rebautizaron a Rothmann y a Enrique Rol y, en el curso de la semana siguiente, Rothmann y sus ayudantes bautizaron a unos mil cuatrocientos ciudadanos en las casas particulares. Mientras tanto seguían llegando anabaptistas de los Países Bajos, entre ellos Juan Matthijs y Juan Beukels quienes, resentidos por la persecución que padecieron, comenzaron a hablar del derecho de los creyentes auténticos a destruir a aquellos que rechazaran su mensaje. Había llegado la hora de romper con el viejo orden.

Ante estos acontecimientos, el ejército del obispo acampó en las afueras de la ciudad. Los ciudadanos se solidarizaron con Rothmann y enviaron emisarios a reclutar una milicia para defender la Nueva Jerusalén. A pesar de que el ayuntamiento seguía funcionando, Juan Matthijs llegó a ser gobernante *de facto*, expulsando a los burgueses conservadores, tanto luteranos como católicos, y anunciando su intención de dar muerte a los «sin Dios» que rechazaban el rebautismo. El 25 de febrero comenzaron las escaramuzas entre los munsteritas y el ejército del obispo. La población entera, incluyendo mujeres y niños, fue reclutada para la defensa de la ciudad. Se extendió una invitación a todos los anabaptistas hostigados por la represión en los Países Bajos a acudir, cuanto antes, a «la santa ciudad de Munster».

Los melchoritas holandeses respondieron masivamente. Las autoridades lograron detener cinco barcos en Haarlem y otros seis en Amsterdam cuando se disponían a salir para Munster. Sin embargo otras treinta embarcaciones cruzaron el Zuyder Zee con 3 000 personas, entre hombres, mujeres y niños, armadas para la defensa de Munster. Dos grupos fueron detenidos y obligados a regresar a sus hogares. Sólo fueron ejecutados unos pocos para no dejar despoblada la tierra. Una de las grandes ironías en todo este trágico episodio es la forma en que estas masas marginadas de origen sacramentista-melchorita y hasta ahora no-violentas, cayeron bajo el hechizo de los predicadores apocalípticos y llegaron a engrosar las filas de la nueva teocracia munsterita militante.

Durante su reinado de unos cuatro o cinco meses, Matthijs introdujo la comunidad de bienes; en parte para responder a las necesidades de las masas de recién llegados de los Países Bajos; en parte por las exigencias del sitio militar; y en parte por el ideal anabaptista de restaurar la Iglesia primitiva. Tras la muerte de Matthijs en abril de 1534, Juan de Leiden asumió el liderazgo

y procedió a disolver el ayuntamiento, reemplazándolo con doce «ancianos o jueces de las tribus de Israel», nombrados por él. Rápidamente se formalizó un reinado teocrático, inspirado en imágenes tomadas de la era patriarcal y monárquica del Israel antiguo. Incluía la instauración de la poligamia, defendida teológicamente por Rothmann. Si bien era cierto que el desequilibrio demográfico en Munster —a estas alturas era de tres mujeres por cada hombre— dejaba sin protección a muchas mujeres, no se justificaban las racionalizaciones machistas de Rothmann. Una jovencita de Munster, Hille Feyken, intentó asesinar al obispo —cuyos ejércitos sitiaban la ciudad— con una nueva estrategia al estilo de la aventura de Judit y Holofernes, pero murió en su intento. Una tentativa de insurrección en la ciudad fue aplastada con la ejecución cruel e inmediata de los implicados. Mientras tanto los habitantes de Munster, hombres y mujeres por igual, defendían la ciudad con un fanatismo irracional.

Paralelamente a estos acontecimientos, Bernardo Rothmann iba elaborando una justificación teológica de los eventos y las prácticas comunitarias. Interpretaba los eventos a la luz de la «restauración de todas las cosas» (Hechos 3:21). La represión a que eran sometidos serían «los dolores de parto» de esta restauración. En su uso de la Biblia, tendía a borrar la línea divisoria entre los dos testamentos, de este modo encontraba en las instituciones del Antiguo Testamento las imágenes para esa restitución radical. En este marco, Rothmann justificaba la restauración de la poligamia y la autoridad absoluta del hombre sobre la mujer. Pero más importante para Munster era la restitución de la autoridad civil «por manos de los santos». Rothmann declaró que el reino de David, preludio belicoso necesario para llegar al reino pacífico de Salomón, era el paradigma bíblico para su tiempo. De esta forma justificaba la transformación de los humildes y marginados de la sociedad actual en santos guerreros y agentes de la venganza divina contra los enemigos de Dios.

Irónicamente, al final de 1534, mientras Rothmann elaboraba estas justificaciones teológicas, el desenlace trágico de la teocracia anabaptista de Munster había entrado en su etapa más crítica. Hubo una serie de intentos desesperados, pero infructuosos, para reclutar en los Países Bajos fuerzas adicionales para la defensa de Munster. Mientras tanto, entre los concejales de la ciudad hubo elementos ansiosos de entregar a Munster a las fuerzas enemigas del obispo. Los últimos meses del reinado de Juan de Leiden en Munster fueron una mezcla de indecisión, crueldad, fanatismo religioso y malicia maniática. En abril de 1535, en virtud de la cruel hambre que experimentaban, muchas mujeres, niños y ancianos comenzaron a salir de la ciudad sólo para perecer a manos de las fuerzas sitiadoras que cometieron verdaderas atrocidades contra estos pobres indefensos. Se estima que huyeron unas mil quinientas personas. El 23 de mayo de 1535, un mes antes del desenlace final, la población total de Munster se estimaba en 9 500 habitantes (900 hombres capaces de defender la ciudad, 5 500 mujeres y 3 100 niños).[11] En la noche del 24 de junio, dos

desertores abrieron uno de los portones de la ciudad a los mercenarios del obispo, y tras una batalla espantosa, la ciudad fue tomada y casi todos sus pobladores cayeron muertos a espada en una matanza que duró dos días. De acuerdo con la política guerrera del obispo, no se actuaría con ninguna misericordia hacia los vencidos, con la excepción de las mujeres embarazadas, los templos y los sacerdotes.

Menno Simons y el anabautismo evangélico en los Países Bajos

Menno Simons (1496-1561), que no se incorporó al movimiento anabaptista neerlandés hasta los comienzos de 1536, y poco después fue llamado a pastorear a los grupos sacramentista-anabaptistas dispersos en los Países Bajos y el noroeste de Alemania tras la caída de Munster, se convirtió en uno de los líderes principales del anabautismo en esa región, actuando como evangelista, pastor, apologista y portavoz del movimiento.

En 1524, a los 28 años de edad, fue ordenado al sacerdocio católico y nombrado vicario en la parroquia de Pinjum en la Frisia Occidental, cerca de Witmarsum su pueblo natal. Ocupó ese puesto durante siete años y —de acuerdo con su propio testimonio— lo hizo de forma bastante rutinaria. «Pasábamos vanamente el tiempo jugando juntos a los naipes, bebiendo y divirtiéndonos, ay, como es costumbre y hábito de tales gentes inútiles.»[12] Desde su primer año en el sacerdocio empezaba a tener dudas en cuanto a la doctrina católica de la transubstanciación y más tarde también comenzó a cuestionar el bautismo de infantes. En ambos casos, se trataba de posiciones características del movimiento sacramentista, ampliamente difundido en los Países Bajos. En ambos casos, descubrió una base para sus dudas mediante su lectura del Nuevo Testamento, cosa que no había hecho hasta entonces.

Motivado por el deseo de mejorar su situación personal, aceptó un nombramiento en su aldea natal, Witmarsum. Y aunque comenzó a utilizar más la Biblia en su ministerio, seguía motivado por la ambición y caracterizado por la arrogancia, la frivolidad y la vanidad, cosas que veía reflejadas también en sus seguidores. A esta altura de su ministerio comenzaron a aparecer emisarios melchoritas en su parroquia, persuadiendo a las personas sencillas a unirse al movimiento y a apoyar a los anabaptistas en Munster. Se opuso enérgicamente a las doctrinas de los melchoritas, pero interiormente estaba turbado. En principio, reconocía la profunda contradicción entre su conformidad al viejo orden —cosa que detestaba— y los nuevos rumbos que comenzaba a presentir.

Luego, ocurrió un evento que habría de cambiar radicalmente el rumbo de su vida. El 7 de abril de 1535, uno de estos grupos de reclutas melchoritas que se dirigían a Munster bajo la dirección de Juan van Geelen y se encontraba parapetado en un monasterio cisterciense cercano, fue sitiado por las fuerzas imperiales y en la masacre que siguió murieron trescientas víctimas. Entre los muertos se encontraba Pedro Simons, presumiblemente el hermano de Menno

Su sangre vertida ardía en la conciencia de Menno y se dedicó a predicar con más fervor el evangelio desde el púlpito de su iglesia y a advertir al pueblo de los peligrosos excesos de Munster. Esto lo hizo durante nueve meses hasta que no pudo más, el 30 de enero de 1536 abandonó el sacerdocio para emprender una nueva vida como un creyente sencillo en medio del pueblo; se dedicó al estudio bíblico y a la reflexión. Según su propia confesión, había experimentado «una resurrección espiritual». Y fiel a sus convicciones, recibió el bautismo de manos de Obbe Philips.

Al año de estos eventos, un pequeño grupo sacramentista-anabaptista, de orientación evangélica y pacifista, se le acercó solicitando su colaboración en el cuidado pastoral de los desorientados sobrevivientes del movimiento tras los catastróficos eventos relacionados con Munster. «Cuando las personas antes mencionadas no desistieron de sus súplicas y mi propia conciencia se sintió algo incómoda pese a mi debilidad, porque yo veía la gran hambre y necesidad presentada, entonces rendí, alma y cuerpo al Señor, y me entregué a su gracia y a su debido tiempo comencé, conforme al contenido de su santa Palabra a enseñar y bautizar, a cultivar la viña del Señor.»[13] A principios de 1537, Menno fue ordenado por Obbe Philips. Igual que otros anabaptistas, Menno no sólo fue *ana*baptista, sino también *re*ordenacionista. Luego de optar por el movimiento anabaptista pasó a la clandestinidad, viviendo el resto de su vida al margen de la ley. Aunque se casó para esta época, nunca más tuvo un residencia fija.

Posteriormente, en su respuesta a Gellius Faber, pastor luterano, Menno le reprochaba porque se limitaba a predicar solamente donde gozaba de la protección de las autoridades seculares. «¿Dónde está tu amor y compasión para tus compatriotas? ¿Por qué no predicas en territorios católicos? ... ¿Por qué no confrontar el edicto imperial, la tiranía y la persecución?»[14] En cuanto a su propio concepto del ministerio anabaptista, Menno escribió lo siguiente. «Él sabe que no busco riquezas, ni posesiones, ni lujos, ni comodidad, sino solamente el loor del Señor, mi [propia] salvación y la de muchas almas. A causa de esto, yo con mi pobre y débil esposa e hijos, hemos sufrido por dieciocho años ansiedad, opresión, aflicción, miseria y persecución. Con peligro de mi vida he sido obligado a arrastrar en todas partes una existencia de temor. Sí, cuando los predicadores reposan en cómodas camas y sobre mullidas almohadas, nosotros generalmente tenemos que escondernos en lugares apartados. Cuando ellos en bodas y en banquetes bautismales andan de parranda con gaitas, trompetas y laudes, nosotros tenemos que estar en guardia cada vez que ladra un perro temiendo que pueda haber llegado el funcionario que viene a arrestarnos. Cuando ellos son saludados por todos como doctores, señores y maestros, nosotros tenemos que oír que los anabaptistas somos predicadores ilegítimos, engañadores y herejes y somos saludados en el nombre del diablo. Resumiendo: mientras ellos son gloriosamente recompensados por sus servicios con cuantiosos ingresos y buena vida, nuestra recompensa y porción tiene que ser fuego, espada y muerte.»[15]

Mediante su cuidado pastoral y sus escritos, Menno contribuyó, en sus veinticinco años de ministerio clandestino, a la restauración y consolidación de un movimiento que se extendió desde Bélgica, en el suroeste, hasta Polonia en el noreste. A partir del año 1542, era tan notorio como cabecilla de una secta herética que las autoridades de Frisia Oriental pusieron un precio de 500 florines de oro por su cabeza. El que las autoridades nunca pudieran arrestar a Menno es un testimonio de la firmeza y la valentía del espíritu anabaptista. Los creyentes estaban dispuestos a sufrir hasta la muerte misma, antes que delatar a su pastor. Una anabaptista holandesa, Isabel Dirks, fue detenida cuando se le descubrió en su casa un Nuevo Testamento en latín. Bajo sospecha de ser maestra, las autoridades la presionaron para que delatara a Menno. Ella respondió, «Dios por su gracia me guardará la lengua para que no llegue a ser traidora, entregando a mi hermano a la muerte». Luego, apretaron los tornillos en sus manos hasta hacer saltar la sangre de las uñas de sus dedos, y con todo resistió. Después de doce días de interrogatorios y torturas, la condenaron a la muerte, y atada en una bolsa, la ahogaron en el mar.[16] Hospedar a Menno en la casa de alguna persona era causa suficiente para aplicar la pena capital. Juan Claez fue decapitado por haber mandado a imprimir 600 ejemplares de uno de los escritos de Menno en Amberes, en Flandes. Finalmente Menno y su familia pasaron los últimos años de su vida en los terrenos de un noble de la provincia de Holstein, Bartolomé von Ahlefeldt, que simpatizaba con los anabaptistas. Allí tuvo libertad para escribir e imprimir sus libros. Y allí murió el 31 de marzo de 1561.

Desde los primeros años del movimiento melchorita en los Países Bajos, a partir del 1530 sus evangelistas habían llegado a Flandes en el sur, donde encontraron conventículos ya establecidos de sacramentistas. Entre 1535 y 1541 el número de mártires anabaptistas en Flandes era mayor que el total de los luteranos y calvinistas juntos. Entre los evangelistas anabaptistas en Flandes Leonardo Bouwens —bautizado por Menno— fue uno de los más efectivos. Según la lista que él mismo llevaba, bautizó a 10 251 personas en el curso de su vida. Durante los últimos veinticinco años, las autoridades de Amberes ofrecieron una recompensa de 300 florines —además de una promesa de amnistía— para el anabaptista que lo delatara. Los anabaptistas del sur de Flandes provenían principalmente de la clase de los tejedores y pequeños mercaderes y en el norte predominaban los campesinos, pescadores, marineros y las mujeres. La persecución en Flandes fue aún más severa que en Holanda. Eran duramente castigados por el simple hecho de celebrar reuniones. Los predicadores itinerantes solían hablar a pequeños grupos en lugares escondidos, o a grupos mayores en lugares remotos, o incluso, al estilo de los frailes predicadores de la Edad Media, en las calles y los mercados. Con el tiempo muchos anabaptistas en el sur emigraron hacia el norte donde la severidad de la represión era menor.

Menno defendió al movimiento contra las acusaciones de que seguían en los excesos de Munster. En sus escritos hallamos una visión de las relaciones

económicas que caracterizaban a los anabaptistas evangélicos en los Países Bajos. «Aquellos que son nacidos de Dios ... sirven a sus semejantes, no sólo con su dinero y sus bienes, sino también siguiendo el ejemplo de su Señor, ... con su vida y sangre. ... Nadie entre ellos es mendigo. Reciben a los necesitados. Hospedan al extranjero en sus casas. Consuelan a los afligidos, socorren a los pobres, visten a los desnudos, dan de comer a los hambrientos, no desvían su rostro de los pobres. ... Esta es la comunidad que enseñamos, y no que uno debe echar mano de tierras y propiedades del otro.»[17] Por su parte, Menno cuestionaba en sus detractores la falta de compasión hacia los pobres.

«¿No es esto una triste e intolerable hipocresía, que esta pobre gente se jacte de tener la Palabra de Dios y ser la verdadera Iglesia cristiana, no se dan cuenta de que han perdido por completo el signo del cristianismo verdadero? Mientras muchos de ellos tienen de todo en abundancia, y se visten con seda y terciopelo, oro y plata, y andan en toda clase de pompa y vanidad; adornan sus casas con todo género de muebles costosos; tienen sus cofres llenos, y viven en lujo y opulencia; aún así permiten que muchos de sus propios miembros pobres y afligidos pidan limosna (sin importarles que sus hermanos creyentes hayan recibido un bautismo y compartido el mismo pan con ellos), y que los pobres, hambrientos, sufridos, ancianos, lisiados, ciegos y enfermos, mendiguen en sus puertas pidiendo pan.

»¡Oh predicadores!, queridos predicadores, ¿dónde está el poder del evangelio que ustedes predican? ¿Dónde está la cosa significada en la Cena que ustedes administran? ¿Dónde están los frutos del Espíritu que ustedes han recibido? ¿Y dónde está la justicia de esa fe que ustedes adornan con tanta belleza ante la gente pobre e ignorante? ¿No es que todo lo que ustedes predican, sostienen y afirman, es nada más que hipocresía?

»Deberían avergonzarse de su cómodo evangelio y su estéril fracción del pan, ustedes, que en tantos años han sido incapaces de emplear su evangelio y sus sacramentos para quitar de las calles a sus miembros pobres y necesitados, aun cuando las Escrituras nos enseñan claramente y dicen: El que tiene bienes de este mundo, y ve que su hermano tiene necesidad y no tiene compasión de él, ¿cómo puede ser que el amor de Dios mora en él?»[18]

Al abandonar el sacerdocio donde tenía seguridad, bienestar y renombre, Menno pasaba a solidarizarse con los pobres y marginados de su tierra, perseguidos a muerte por las autoridades religiosas y seculares. La fe evangélica de Menno le inspiraba una profunda compasión para con los pobres abatidos y marginados de su tiempo. Menno dijo que, «la verdadera fe evangélica no puede permanecer adormecida, sino que se manifiesta en toda justicia y en las obras del amor ... viste a los desnudos; da de comer a los hambrientos; consuela a los tristes; da abrigo a los destituidos; ayuda y consuela a los afligidos; ... busca a los perdidos; venda a los heridos; sana a los enfermos; ... ha llegado a ser todo para todos».[19]

Desde sus orígenes el movimiento sacramentista había mostrado su predilección por los pobres y los marginados de la sociedad. Con su visión no sacramental de la Cena del Señor y su nueva valoración del bautismo, y sin recurrir a la coacción violenta, los primeros sacramentistas recuperaron de manos de la iglesia establecida y de su clero oficial estos medios de gracia y los restauraron al pueblo de Dios. Las iglesias aliadas con el poder —primero la católica y luego las protestantes— no tardaron en responder con una feroz represión a este cuestionamiento radical.

Una de las consecuencias de la represión sufrida a manos de las fuerzas imperiales era el hecho de que la evangelización de los anabaptistas tomara la forma de protesta. Como Menno solía decir, uno de los signos de la Iglesia verdadera era su testimonio firme frente a los poderes seculares. «Que el nombre, la voluntad, la Palabra, y la ordenanza de Cristo sea confesado confiadamente frente a toda crueldad, tiranía, tumulto, fuego, espada, y violencia del mundo, y continuado hasta el fin.»[20] Irónicamente, otra consecuencia de esta represión imperial contra el movimiento era que su evangelización llegara a tomar la forma de testimonio-martirio. Y esto, a su vez, subrayaba con claridad el hecho de que los anabaptistas evangélicos en los Países Bajos fueran un movimiento de solidaridad con los desamparados. Esta opción por los pobres fue articulada más de una vez por Menno, pero en realidad era un compromiso asumido por todos los que se adherían al movimiento. No sólo los líderes, sino también los miembros comunes y corrientes, confesaban su fe con una valentía extraordinaria, a pesar de las amenazas de torturas y muerte. «Predicamos ... de día y de noche en las casas y en los campos, en los bosques y en lugares desiertos, ... en cárcel y en mazmorra, ... desde la horca y estirados en el potro, ante señores y príncipes ... con nuestros bienes y sangre, en la vida y en la muerte.»[21] Los creyentes compartían su fe con sus perseguidores hasta el último detalle, pero no delataban los nombres de sus hermanos y hermanas en los conventículos clandestinos. Morían antes que traicionar a sus hermanos.

A través de estas experiencias se creó un sentido de identidad como pueblo de contraste, pueblo de Dios que sufre de «dolores de parto», anticipando el advenimiento del reino en su plenitud. Como se diría un siglo más tarde en su propio martirologio, se hallaban en plena solidaridad con la comunidad mesiánica, pobre y perseguida, del primer siglo y con la de todos los siglos desde entonces. Comenzando su martirologio con Jesús mismo, declararon: «A Jesucristo, el Hijo de Dios, le hemos dado el primer lugar entre los mártires del nuevo pacto; no en términos de cronología, pues Juan le antecedió en su muerte, pero a causa de la dignidad de su persona, pues Él es la cabeza de todos los santos mártires, por medio del cual todos tendrán que ser salvos. ... Su entrada en este mundo, y su vida y su muerte, fueron llenos de miseria, sufrimiento y aflicción. Y puede decirse que: nació bajo una cruz; se crió bajo una cruz; vivió bajo una cruz; y finalmente, murió en la cruz. ... Este fue el fin, no de un (mero) mártir, sino de la Cabeza de todos los santos mártires, por medio del cual ellos y nosotros seremos salvos.»[22]

Movimientos del siglo XVII

Capítulo 15

Jorge Fox y los cuáqueros

«Luego de recibir esa revelación del Señor de que formarse en Oxford o Cambridge no era suficiente preparación para ser ministro de Cristo, tuve en menor estima al clero, y me fijaba más en los disidentes. Entre ellos descubrí cierta compasión y, luego, muchos de ellos se convencieron por lo que les fue revelado. Pero además de dejar al clero, también abandoné a los predicadores separatistas y a los de mayor renombre; porque me di cuenta de que ninguno de ellos tenía una palabra para mi condición. Y cuando mis esperanzas en ellos y en todos los hombres se esfumaron, ... entonces escuché una voz que me decía, «Hay uno, Jesucristo, que tiene palabra para tu condición». Y cuando la oí, mi corazón saltó de alegría. ... Jesucristo ... ilumina, da gracia, fe y poder. Así que, cuando Dios obra, ¿quién lo puede detener? Y esto lo supe experimentalmente.» (Jorge Fox: *Diario*, I)[1]

«Al día siguiente, seguimos camino advirtiendo a los que encontramos en el camino del día del Señor que se acercaba. Y vi una colina alta llamada Pendle Hill, y subí con gran dificultad, ... pero el Señor me indicó que subiera a la cima. Y al llegar vi el mar de Lancashire y allí, en la cima de la colina, fui movido a proclamar el día del Señor, y el Señor me permitió vislumbrar desde allí los lugares en que Él tenía mucha gente a ser reunida.» (Jorge Fox: *Diario*, V)[2]

«Cuando yo estuve en Mansfield, hubo una sesión de los jueces de la corte tratando la cuestión de la contratación de obreros. Y el Señor me instó a amonestar a los jueces que no oprimieran a los obreros en sus jornales. ... Fui movido a visitar varias cortes e iglesias en Mansfield y en otros lugares para advertirlos que dejaran de oprimir y exigir el juramento y, dejando la decepción, a buscar al Señor y hacer justicia.» (Jorge Fox: *Diario*, I)[3]

«Y mientras visitaba mercados y ferias y otros lugares, observé muerte y tinieblas en toda la gente, pues no habían sido sacudidos por el poder de Dios. Y pasando por Leicestershire, llegué a Twycross, donde había cobradores de impuestos. El Señor me instó a ir donde ellos y a amonestar-

les a no oprimir a los pobres, y el pueblo fue grandemente conmovido.» (Jorge Fox: *Diario*, III)[4]

«En este tiempo yo me encontraba muy oprimido por los jueces y magistrados y las cortes y varias veces sentí la necesidad de escribirles a los jueces acerca de la pena capital impuesta por el robo de ganado o dinero y cosas insignificantes, indicando cuan contrario era a la ley de Dios. ... Y había una mujer joven condenada a la muerte por haber robado a su amo. La sentencia fue dictada, su sepultura excavada y fue llevada para su ejecución. Yo sentí la necesidad de escribirle al juez y al jurado acerca de ella, y cuando la llevaron ... no la pudieron ahorcar ... y la trajeron de vuelta. Y enojados, se acometieron contra mí en la cárcel. Después, en la cárcel la joven fue convencida de la verdad eterna de Dios.» (Jorge Fox: *Diario*, III)[5]

«Nuestra práctica siempre ha sido buscar la paz y hacerla, seguir la justicia ... buscando lo bueno y el bienestar y haciendo aquello que contribuye a la paz para todos. ... Rechazamos totalmente los principios y prácticas sangrientos ... como las guerras, los conflictos y las contiendas con las armas, no importa cual sea el pretexto, o el fin. ... El Espíritu de Cristo, que nos guía a toda Verdad, jamás nos moverá a luchar o hacer la guerra contra un semejante con las armas, ni para defender la causa del Reino de Cristo, ni para defender la causa de los reinos de este mundo.» (Jorge Fox: *Diario*, XVIII)[6]

Jorge Fox y el movimiento cuáquero

Sin duda alguna, Jorge Fox (1624-1691) fue uno de los hombres más notables en la historia del cristianismo occidental. Williston Walker lo describe como «uno de los pocos genios religiosos de la historia inglesa».[7] Se crió lejos de los centros de influencia y poder político, económico, intelectual y religioso. Su preparación académica fue mínima y principalmente informal. Las únicas relaciones de importancia que disfrutaba fueron las que él mismo creó. Era un hombre de una fortaleza espiritual extraordinaria, un hombre bueno en todos los sentidos, un hombre con un mensaje que atraía a las masas pobres, iletradas y marginadas como él, al igual que a personas de las capas privilegiadas e intelectuales.

Uno de estos «privilegiados», Guillermo Penn, hijo del renombrado Almirante Penn, escribió la siguiente apreciación de Jorge Fox, basada en su relación personal de muchos años con él. «Era un hombre dotado por Dios de una profundidad clara y asombrosa y capacidad para discernir los espíritus de otros, y controlar el suyo propio. ... En su ministerio, luchó mucho para abrirles a las personas a la Verdad y fundarlas en el principio y fundamento, Cristo Jesús, la Luz del mundo, y, al conducirles a aquello de Dios en ellos, podían llegar a conocerle mejor a él y a ellos mismos. ... Se destacaba en la oración.

... Conocía y vivía más cerca del Señor que otros. ... Aunque Dios le había revestido de gracia y autoridad divinas, y su presencia emanaba una majestad religiosa, nunca abusó de ellas, pero ocupó su lugar en la Iglesia de Dios con gran mansedumbre, humildad atrayente, y moderación. ... Habiendo estado con él en muchas ocasiones durante semanas y meses corridos ... en este país y en el extranjero, puedo decir que jamás le vi fuera de su ambiente o que no estuviera a la altura de toda necesidad y situación.»[8]

Jorge Fox nació en el seno de una familia humilde y piadosa en una pequeña aldea cerca de Leicestershire en el norte de Inglaterra. Su madre, descendiente de una familia de mártires, era una persona de dotes notables. Su padre, Christopher Fox, era un tejedor pobre de honradez reconocida, apodado el «Christer Justo» por sus vecinos. En su juventud Fox empezó a experimentar grandes inquietudes espirituales y dudas —que no pudo ni explicar ni negar— en cuanto a las formas que tomaba la religión de su tiempo. En 1647, cuando tenía 23 años de edad y tras una larga búsqueda por las iglesias establecidas y separatistas, Fox llegó a una experiencia espiritual personal de consecuencias trascendentales.

Después de cinco años de itinerancia por toda Inglaterra, con muchas oportunidades para compartir su experiencia y poco éxito en convencer a los que le escuchaban, en que sufrió un par de encarcelamientos por estorbar la paz, experimentó una visión que habría de ser decisiva para su maduración espiritual, al igual que para su misión. En una colina alta en el noroeste de Inglaterra (Pendle Hill) recibió una visión que le habría de transformar en vocero efectivo de una visión realmente profética y radical. «Vio a un pueblo, tan numeroso como partículas bajo el sol, que habría de ser atraído al Señor para que hubiera un solo pastor y un solo rebaño. Y mirando hacia el norte, Vio a un gran pueblo en esa área que habría de recibirle a él y a su mensaje.»[9]

A partir de esa visión, comenzó el crecimiento realmente explosivo del movimiento cuáquero. Poco después, un domingo por la tarde, luego que la congregación había escuchado el sermón de la mañana en una capilla separatista, Fox recibió «palabra del Señor» y, colocándose sobre una roca en la ladera de la montaña, se puso a predicar. «Por la tarde el pueblo, junto con varios de los maestros separatistas, se reunió alrededor de mi. Habría más de mil personas. Y todos los maestros separatistas fueron convencidos de la Verdad eterna de Dios ese día. Proclamé libre y ampliamente la Verdad eterna de Dios, y la palabra de vida, por el espacio de unas tres horas. Y a muchos de los ancianos que entraron en la capilla y se me quedaron mirando por las ventanas, les parecía extraño que un hombre predicara al aire libre y no en su iglesia (como ellos la llamaban).»[10]

A partir de ese momento, Fox ya no sería un profeta solitario. Muchos de los que le escucharon se convirtieron casi enseguida en emisarios de la visión. Al estilo de los apóstoles antiguos, anduvieron de dos en dos por toda la zona norteña de Inglaterra, y posteriormente cubrieron el país y llegaron hasta los

fines de la tierra. Esta expansión asombrosa ocurrió dentro de un período de unos cuarenta años, entre 1650 y 1690. El movimiento cuáquero creció primeramente de manera explosiva en Inglaterra y después fue llevado a otras partes del mundo, especialmente a las colonias inglesas en el Nuevo Mundo. Durante un tiempo fue el movimiento de crecimiento más rápido en todo el mundo occidental. Se ha estimado que 20 000 personas se adhirieron al movimiento durante los primeros cinco años.

La reacción de las autoridades establecidas, tanto seculares como religiosas, es una indicación del carácter dinámico y contracultural del movimiento. Miles de cuáqueros —tanto hombres como mujeres— fueron encarcelados y torturados. Durante los primeros veinticinco años del movimiento fueron encarcelados 15 000 cuáqueros. El mismo Jorge Fox sufrió ocho encarcelamientos durante su vida. El más largo de éstos duró dos años y ocho meses, y fue provocado por rehusarse a prestar el juramento de lealtad requerido por la autoridad civil. Cuatro cuáqueros —incluyendo una mujer— fueron ahorcados en la plaza pública en Boston.

Prácticamente todos los cuáqueros, sin importar sus talentos naturales o el grado de su educación formal, se convirtieron en mensajeros de la visión cuáquera. Testificaban a sus carceleros, a los jueces, a gobernantes, pero sobre todo a la plebe de donde procedía la mayoría de ellos, a cristianos profesos y a paganos, en fin, a todo el mundo sin distinción de clases sociales. Y lo hacían por todos los medios disponibles. Aprovechaban los procesos judiciales a que eran sometidos, publicaron un número increíble de panfletos y libros (se estima una producción literaria de unas 25 000 páginas impresas entre los años 1652 y 1665), y tanto hombres como mujeres fueron emisarios a regentes tan distantes como el sultán de Egipto y el monarca de la China, llevando cartas en las que les invitaban a responder al testimonio de «aquello de Dios» en ellos.

Su vida contracultural era parte integral de su mensaje. En pleno siglo XVII trataban a las mujeres y a los hombres como iguales. Insistían en tutear a todo el mundo, no importaba el rango asignado por la convención social dominante. No estaban dispuestos a quitarse el sombrero ante nadie, y con esto insistían en tratar a las autoridades seculares como iguales. Interrumpían en las reuniones de las iglesias establecidas para compartir su visión con un auditorio esencialmente cautivo.

Raíces socioeconómicas de los cuáqueros[11]

La expansión de los cuáqueros primitivos fue explosiva, y en los primeros cincuenta años el movimiento se extendió rápidamente por toda Inglaterra, el continente europeo y el Nuevo Mundo. Pero en los comienzos su crecimiento más notable ocurrió en los condados rurales en el norte de Inglaterra. El feudalismo había sido fuerte en esta zona y las tierras productivas se concentraban en las manos de unas pocas familias poderosas. Entre los poderes feuda-

les estaban originalmente las abadías que controlaron grandes extensiones dedicadas a la producción de lana. Cuando fueron clausuradas en la década de 1530, pasaron a las familias aristocráticas sin beneficio ninguno para los agregados.

En la zona de los Peninos, donde los cuáqueros fueron más numerosos, las aldeas eran principalmente de origen nórdico. Según sus costumbres ancestrales, trabajaban sus propias parcelas de tierra y habitaban sus propias casitas. En esta región siempre hubo una resistencia al sistema feudal impuesto desde el siglo XII. La práctica de reunirse en asamblea en los campos abiertos, alrededor de una piedra y sepultura en una colina, era otra costumbre nórdica con raíces en la tradición antigua. No sería pura casualidad que los cuáqueros primitivos también adoptaran esta forma de evangelización. Los primeros predicadores cuáqueros eran principalmente campesinos rústicos procedentes de este trasfondo.

En el siglo XVI surgió una rebelión campesina en oposición a los poderes establecidos, que protestaba contra las injusticias a que eran sometidos. Cien años más tarde, éstas fueron precisamente las mismas áreas que llegaron a ser centros cuáqueros y sus quejas seguían siendo esencialmente las mismas: resentimiento contra la opresión a manos de una nobleza poderosa, del clero y los pesados impuestos.

Las dimensiones de la pobreza en esta zona eran enormes. Durante la guerra civil que sacudió a Inglaterra en 1649, millares de familias se encontraban sin pan, sin dinero, sin semilla para sembrar y sin salida para los productos artesanales. Y para añadir a su miseria, una plaga comenzaba a atravesar la región.

La situación religiosa de la zona también era desastrosa. Aunque en el siglo XVI Inglaterra había experimentado una reforma protestante típicamente anglicana, en estas zonas rurales persistían los vestigios de un catolicismo popular medieval. Guardaban los días de los santos, ofrecían dinero, huevos, etc., al sepultar a los muertos y rezaban las cuentas. Pero la mayoría no sabía, ni siquiera, el Credo o los Diez Mandamientos. Y para la época puritana en el siglo XVII, miembros de estas parroquias rurales ni siquiera sabían quién era Jesús. Quedaban muchos vestigios de paganismo en la zona, y aun después de la restauración puritana hubo clérigos acusados de borracheras y de vidas intemperantes e inmorales. El sacramento del matrimonio parece haberse practicado poco, pues persistía la costumbre antigua de enlaces comunes en que el hombre y la mujer consentían en su cohabitación, delante de sus amigos; en cierto sentido anticipando la protesta cuáquera contra la sacramentalización del matrimonio.

A la luz de esto, podemos comprender la oposición decidida de los cuáqueros contra el clero, las casas con torres, los sacramentos y demás símbolos de la religión establecida. Para muchos de los oyentes rústicos, el mensaje y la vida de los predicadores cuáqueros representaban su primera introducción a

una fe vital y transformadora. Los campesinos y pastores de ovejas en el norte de Inglaterra resentían su marginalización bajo el yugo de la clase terrateniente y las autoridades civiles y eclesiásticas. Desconocían doctrinas abstractas de igualdad, socialismo y lucha de clases y, aunque humildes, eran individuos con un sentido innato de dignidad personal. De modo que la profunda experiencia espiritual cuáquera despertó en ellos una reacción decidida contra las injusticias sociales dondequiera que aparecían y les proporcionó una oportunidad para afirmar su dignidad humana y crear sus propias alternativas a las estructuras opresivas.

Así pues, el crecimiento cuáquero en las zonas rurales del norte de Inglaterra se dio especialmente entre separatistas al margen del puritanismo; o entre parroquias puritanas debilitadas por falta de un auténtico liderazgo espiritual e inmoralidad y vestigios de paganismo entre sus miembros. El cuaquerismo respondía efectivamente a sus necesidades más profundas, principalmente entre las clases campesinas marginadas, pero también entre los obreros artesanales.

El cuaquerismo primitivo también se extendió por la zona suroeste de Inglaterra en la frontera con Gales. Aquí, donde bautistas y puritanos habían estado activos, atrajeron a artesanos humildes. Los tejedores especialmente, vivían una existencia precaria y se habían hecho infames por su parte en los motines causados por la hambruna.

Otros centros de actividad y crecimiento cuáqueros se situaban en las grandes ciudades de Londres y Bristol. En ambos casos, los cuáqueros crecieron principalmente entre la clase obrera, aunque también había artesanos y pequeños comerciantes. Cuando las sectas de protesta radical surgieron al margen del movimiento puritano, los cuáqueros participaron en cierta manera aunque rechazaron la violencia, y a causa de esta identificación también sufrieron la represión oficial.

El liderazgo entre los cuáqueros era decididamente carismático. Generalmente procedían de las capas humildes y campesinas. En contraste, en el movimiento bautista, que era principalmente plebe, los pastores eran en su mayoría oficiales del ejército, comerciantes prominentes y ex-clérigos puritanos, formados en las universidades. Entre las mujeres que llegaron a ser predicadoras, un número considerable provenía del servicio doméstico. La prominencia de ellas en el movimiento cuáquero primitivo es signo de su posición profética ante los valores y convenciones sociales de la sociedad dominante. También es prueba del carácter fundamentalmente carismático del ministerio entre los cuáqueros.

La visión cuáquera[12]

1. *¿Qué significa ser cristiano?* Un primer componente de esta visión lo descubrió Fox en los comienzos de su búsqueda espiritual cuando sólo tenía 21 años de edad. Mientras entraba en Coventry, en sus andanzas se puso a reflexionar sobre las pretensiones de ser cristianos, tanto de los protestantes

como de los católicos. «Y el Señor me reveló que, si todos eran creyentes, entonces todos eran nacidos de Dios y habían pasado de muerte a vida, y que tan solamente estos eran creyentes verdaderos, y aunque otros decían ser creyentes, no lo eran.»[13]

Esta percepción aparentemente superficial, no lo era para Fox. Era la respuesta a la pregunta que le inició en su búsqueda, ¿Qué es un cristiano? Ni la repuesta católica (esencialmente sacramental), ni la protestante (esencialmente doctrinal) le satisfacía al inquieto Fox. En su descubrimiento, Fox eliminó la diferencia entre la apariencia y la realidad con que las iglesias establecidas habían hecho las paces. La evidencia de ser cristiano verdadero es una vida cambiada. El rol de los sacramentos y de la sana doctrina deja de ser determinante en la fe del creyente. Lo que importa es la realidad experimental de la novedad de vida. Y faltando ésta, todo lo demás es en vano. Este elemento realmente radical es fundamental para la visión de Fox.

2. *¿Qué significa ser ministro?* «Caminando por los campos un domingo en la mañana, el Señor me reveló que formarse en Oxford o Cambridge no era suficiente preparación para ser ministro de Cristo, y esto me parecía extraño, pues todo el mundo compartía esta opinión. Pero lo entendí perfectamente bien, pues el Señor me lo reveló. ... Y vi que esta revelación minaba el concepto del ministerio clerical.»[14] Según la idea común —que Fox mismo había compartido— el ministerio era una profesión que requería una educación teológica.

Pero ahora Fox comprendía que uno es ministro en la medida en que sirve. Su visión del ministerio era funcional y carismática. Las cuestiones de sucesión apostólica, ordenación e imposición de manos realmente no tenían nada que ver con el ministerio en el pueblo de Dios. Por eso, entre los cuáqueros la vocación ministerial llegaba a mujeres, al igual que hombres. Y esto en una era cuando algunos ingleses dudaban que la mujer tuviera alma. Esta visión funcional del ministerio no era exclusiva de Jorge Fox. Otros disidentes en Inglaterra decían cosas semejantes.[15] Para Fox, tanto por su experiencia como por la observación, sólo el fuego divino es capaz de formar para el ministerio.

3. *¿Qué es la Iglesia?* «Me fue revelado que el Dios Creador del universo no habita en templos hechos a mano. A primera vista me parecía extraño, porque tanto clérigos como el pueblo solían referirse a sus templos o iglesias, reverentemente como lugar santo y templo de Dios. El Señor me reveló ... que no moraba en templos construidos por los hombres, sino en el corazón de un pueblo.»[16]

Para Fox, la comunidad de los fieles era de tanta importancia que rehusaba identificar a la Iglesia con construcciones materiales o con una jerarquía eclesiástica. La Iglesia es una comunidad viviente. Por esta razón Fox empezó a referirse a las —así llamadas— iglesias como «casas con torre». Esta costumbre determinó la práctica posterior entre los cuáqueros de llamar sus lugares de culto, «casas de reunión». De esta manera los cuáqueros han intentado evitar las falsas distinciones entre lugares sagrados y lugares seculares.

En esta búsqueda, Fox recibió muy poca ayuda humana. Por ejemplo, tanto clérigos como laicos le advirtieron contra el uso del libro de Apocalipsis, fuente en que Fox encontró auténtica revelación. La mayor fuente de su inspiración fue su estudio casi constante de la Biblia. Sus revelaciones, que eran el producto de su lectura bíblica, poco a poco formaron una unidad coherente entre sí, y en relación con la visión bíblica. Incluso, Fox descubrió cierta coherencia entre las grandes inquietudes que le impulsaron en su búsqueda espiritual.[17]

4. *¿Cuál es la fuente de la autoridad espiritual?* La revelación que Fox recibió cuando tenía 23 años era probablemente la más importante. «Luego de recibir esa revelación del Señor de que formarse en Oxford o Cambridge no era suficiente preparación para ser ministro de Cristo, tuve en menor estima al clero, y me fijaba más en los disidentes. Entre ellos descubrí cierta compasión y, luego, muchos de ellos se convencieron, por lo que les fue revelado. Pero además de dejar al clero, también abandoné a los predicadores separatistas y a los de mayor renombre; porque me di cuenta de que ninguno entre ellos tenía palabra para mi condición. Y cuando mis esperanzas en ellos y en todos los hombres se esfumaron, ... entonces escuché una voz que me decía, «Hay uno, Jesucristo, que tiene palabra para tu condición». Y cuando la oí, mi corazón saltó de alegría. ... Jesucristo ... ilumina, da gracia, fe y poder. Así que, cuando Dios obra, ¿quién lo puede detener? Y esto lo supe experimentalmente.»[18]

Mediante su seguimiento de Jesucristo, Fox llegó por la experiencia, más que por una reflexión o especulación racional, a conocer a Cristo. No se le pregunta al cuáquero, ¿Qué cree?, sino ¿Cuál es el camino al conocimiento de la Verdad? El movimiento cuáquero consiste más en un método, o un camino, que en un conjunto de doctrinas. La realidad de la experiencia espiritual es el punto de partida de las actitudes hacia el uso de la Biblia, los sacramentos, la tradición cristiana, y todo lo que tiene que ver con el vivir diario del cristiano. A partir de entonces, Fox ya no sentía la necesidad de seguir consultando a los clérigos, pues había experimentado la Fuente misma de la vida.

5. *¿Cuál es la meta de la misión evangelizadora?* En 1652, cinco años más tarde, Fox recibió una revelación más que habría de ser determinante en el movimiento cuáquero. Se concebiría a la Iglesia fundamentalmente en términos de una comunidad con vocación misionera. «Y vi una colina alta llamada Pendle Hill, y subí con gran dificultad, ... pero el Señor me indicó que subiera a la cima. Y al llegar vi el mar de Lancashire y allí, en la cima de la colina, fui movido a proclamar el día del Señor, y el Señor me permitió vislumbrar desde allí los lugares en que Él tenía mucha gente a ser reunida.»[19] Fox se dio cuenta de que estas percepciones espirituales que le habían sido reveladas en su búsqueda, habían venido cuajándose en una visión global que respondía también a las inquietudes y ansiedades de las multitudes que —como él— estaban insatisfechas con el cristianismo establecido de su tiempo.

En esencia, esto significaba que Cristo puede ser hallado en el tiempo presente. La vida cristiana no consiste sólo en la memoria de lo que fue, ni tampoco en una mera esperanza de un futuro mejor en la distancia, sino en la realidad experimental de la presencia del Cristo viviente. A los pocos días después de su experiencia en Pendle Hill, Fox compartió públicamente por primera vez la idea de que Cristo es el maestro presente. «En la semana había una gran feria en Sedbergh. ... Yo fui a la feria y proclamé allí el día del Señor. ... Luego fui al patio de la casa con torre y colocándome a la sombra de un árbol, se acercó la mayor parte de la gente que había asistido a la feria, y muchos clérigos y laicos. Allí proclamé la Verdad eterna del Señor y la palabra de vida durante varias horas, y que el mismo Señor Jesucristo estaba para enseñar a su pueblo, y así atraerlos de los caminos y maestros del mundo, a Cristo el camino a Dios. Y yo expuse a sus maestros y les coloqué delante al maestro verdadero, Cristo Jesús.»[20] El domingo siguiente y al aire libre, Fox volvió a proclamar la misma realidad. «Que todos puedan llegar a conocer a Cristo su maestro, su consejero, su pastor que los alimenta, su obispo que vela por ellos y su profeta que les da revelación, y que sepan que sus cuerpos son templos de Dios y de Cristo en donde hace su morada.»[21]

Esta visión de la experiencia presente de Cristo en medio de la comunidad es probablemente el elemento más fundamental del movimiento cuáquero. Aun el concepto de la «luz interior», o de «aquello de Dios en el hombre», es en el fondo una visión de la presencia de Cristo en el corazón humano. Esta visión también determinaba su concepto de la venida del reino de Dios y las esperanzas milenaristas de su época. En medio de su peor encarcelamiento, Fox enfatizó con mayor claridad la presencia continua (literalmente, «Cristo es venido») de comunión con Cristo. «Estando en la prisión ... profetizaron que en este año vendría Cristo a reinar sobre la tierra por mil años. Pensaban que este reino sería exterior, ... Pues Cristo es venido y habita en el corazón de su pueblo y reina allí. Y miles, a la puerta de cuyos corazones él ha estado tocando, le han abierto, y él ha entrado, y come con ellos y ellos con él, el banquete celestial con el hombre celestial y espiritual. ... El reina en el corazón de sus santos.»[22]

No sería justo acusar a Fox de abogar por una visión espiritualizante del reino, que concibe el reinado de Dios exclusivamente como invisible y limitado en su expresión concreta al interior del cristiano. Su argumento se dirige a aquellos que esperaban un reino al estilo de los reinos políticos de la experiencia humana. Es un reino espiritual e inmediato que produce notables consecuencias concretas en la vida de los participantes. De modo que no se puede acusar a Fox de tomar los escapes futuristas ni espiritualizantes que han sido tan populares en la cristiandad desde los tiempos de Agustín.

Esta visión cuáquera del Cristo presente determina en buena parte la teoría y práctica de la misión evangelizadora del movimiento. Desde la prisión Fox escribió a «los Amigos en el ministerio, ... En el poder ... del Señor ... que

sean preservados y que sean un terror a todos los adversarios de Dios ... respondiendo a aquello de Dios en todos, esparciendo la Verdad, despertando el testimonio, confundiendo el engaño, reuniendo de la desobediencia a la vida, el pacto de luz y paz con Dios. ... Caminarán gozosamente por el mundo, respondiendo a aquello de Dios en toda persona».[23]

Esta experiencia del Cristo presente resultó ser la dinámica capaz de crear una comunidad vital y vigorosa que no dependía del carisma de su profeta. Era una comunidad que en sus comienzos procedía principalmente de las capas humildes y marginadas de la sociedad inglesa. También fueron atraídas otras personas, con las dotes de Guillermo Penn y Roberto Barclay, que se integraron mediante relaciones auténticamente comunitarias. Compartían las cargas los unos por los otros. Cuando un miembro del grupo era encarcelado, los demás asumían las necesidades de la familia sin ni siquiera tener que discutirlo en su reunión. Cuando todos los adultos eran encarcelados, los niños continuaron con su testimonio, pues las autoridades no tenían la temeridad de detener a los niños también. Participar en el movimiento cuáquero era cosa seria, pero se asumía gozosamente, «caminando por el mundo, respondiendo a aquello de Dios en todos».

6. *¿Cuál era su sentido de vocación profética y misionera?* La imagen que expresa más claramente el sentido cuáquero de su vocación básica es probablemente «la guerra del Cordero». El uso de esta metáfora para comprender el proyecto salvífico de Dios en el mundo responde a la iniciativa de James Nayler, uno de los primeros Amigos públicos, es decir, cuáqueros dedicados a una misión itinerante. Esta guerra era primeramente una lucha intensamente personal e interior y librada con las armas del Espíritu contra todo afán egoísta por poseer, dominar y brillar. «Tendrás que experimentar la guerra del Cordero antes de poder ver su reino. ... El Cordero milita ... en todos aquellos que son convocados, y los invita a unirse a él en la batalla ... a fin de formar una nueva persona, un nuevo corazón, una nueva mente, y una nueva obediencia ... y allí aparece su reino.»[24]

La resolución victoriosa de este conflicto en lo más profundo del ser de la persona le otorgaba un sentido de seguridad y de paz interiores que le permitían confrontar al mundo con aplomo y llena de confianza. Una serenidad inspirada por su sentido de la presencia y la dirección constante del Espíritu de Dios es probablemente el rasgo más característico de la personalidad cuáquera. «Dios ... obra sólo ... a través de su Hijo, el Cordero. ... Por medio de Cordero ... hace guerra contra el dios de este mundo, y les ruega a sus súbditos que se han rebelado contra él, su Creador. ... Hace guerra de esta manera. ... Da su luz en los corazones de los hombres y las mujeres, permitiéndoles ver ... lo que es de Dios, y lo que no lo es. ... Han de luchar contra todo aquello que no es de Dios.»[25]

A mediados del siglo XVII, precisamente en la misma época (1649) en que comenzaba el movimiento cuáquero en Inglaterra, los puritanos ingleses ha-

bían asesinado al monarca y encarcelado a la nobleza, todo en nombre de Dios y de su reino en la tierra. Profundamente atribulado, Fox escribió, «Los guerreros no son del reino de Cristo, sino que están fuera del reino de Cristo, porque es reino de paz y de justicia. ... A los Amigos en todas partes, esto os encargo, ... Vivid en paz, y en ella buscad la paz de todos».[26] Aunque se emplearan armas muy diferentes, la lucha cuáquera fue librada con semejante intensidad de convicción. Dios, mediante la instrumentalidad de sus santos más humildes, establecía su reino. Entre los años 1652 y 1657 el crecimiento cuáquero fue geométrico. Nayler insistía en que no era meramente cuestión de la salvación mediante Cristo de «unos pocos cuáqueros locos, sino de los diez mil de sus santos con quienes ha venido».[27] Antes del año 1652 habría unos 500 Amigos convencidos; en 1654, unos 5 000: y en 1657, por lo menos 20 000. De haber continuado ese ritmo de crecimiento el mundo se habría vuelto cuáquero en una generación.[28]

Esta vocación no se asumía sin evaluar el costo. Los cuáqueros aceptaban su condición como pueblo marginado, sostenidos por la firme convicción de haber sido objetos predilectos de la gracia de Dios.[29] Desde los comienzos, los cuáqueros gustosamente habían asumido ese título de oprobio impuesto por sus adversarios. Fox recordaba con satisfacción que el juez Bennet les había tildado despectivamente de *cuáqueros* cuando ellos en el año 1650 le habían invitado a «temblar ante la palabra de Dios».[30] Luego de recibir una paliza en un motín instigado por un clérigo, Fox retornó a la iglesia, sólo para ser insultado y tildado de cuáquero. Cuando el poder del Espíritu tocó al clérigo y éste comenzó a temblar, Fox en chiste comentó «Mirad como el clérigo se agita y tiembla, también se ha vuelto cuáquero».[31]

En Massachusetts, cuatro cuáqueros fueron ahorcados en los años 1659, 1660 y 1661. En uno de los procesos, Wenlock Christison expresó el secreto de la firmeza cuáquera. «No pienses que con matar a sus siervos, vas a cansar al Dios viviente. ¿Qué ventaja sacas tú en esto? Para el último hombre que has condenado a la muerte, se han levantado cinco más en su lugar. Y aunque tienes el poder para quitarme la vida a mi, Dios podrá hacer surgir el mismo principio de vida en diez de sus siervos y enviarlos entre vosotros en mi lugar.»[32]

Aunque la visión cuáquera de la guerra del Cordero era profundamente espiritual, no por eso dejaba de ser una realidad experimentada en la tierra y dentro de la historia humana. Hablaban constantemente del «día del Señor», tanto en presencia de las multitudes en las ferias públicas, como en sus experiencias visionarias solitarias. Para ellos, se trataba de la meta hacia la cual apunta la historia de la salvación. La victoria en la guerra del Cordero se esperaba en una comunidad humana. La salvación esperada sería entonces comunitaria, más bien que puramente individual. «Todos aquellos en quienes él reina ... guerrean contra el mundo entero y el mundo contra ellos. ... Si tú no participas de su reino ... entonces no colaboras con él. ... Y tú que estás

dormido y cómodo en la carne, no eres de su reino.»[33] La fe apocalíptica de los cuáqueros brotaba de su conocimiento de un poder restaurador, ya presente y obrando anticipadamente en el mundo. La reacción cuáquera era la de una expectativa asombrosa y gozosa, más bien que una actitud de desesperación. Por experiencia propia, los cuáqueros sabían que el poder transformador del «día del Señor» ya estaba obrando en el mundo. Los «principados y los poderes» del mal, que seguían activos y hostiles, eran el objeto de su mensaje evangelizador: mensaje de salvación y de juicio que, mediante el Espíritu, podría resultar para salvación.

Los cuáqueros esperaban la llegada de la paz, la justicia y la igualdad en el reino del Espíritu. Pero sería el mismo reino que ya había llegado en medio de ellos de forma anticipada. En este contexto podemos comprender su vida contracultural de protesta profética. Desde el principio, el modo de vestirse entre los cuáqueros era la vestimenta común y corriente de los obreros ingleses, asumida en solidaridad con la clase humilde. La simplicidad de vida cuáquera era una protesta directa y solidaria contra la explotación de los pobres. Los cuáqueros advertían a «los amos poderosos que molían los rostros de los pobres y que abusaban de ellos para aumentar sus ingresos».[34] Y en un ambiente donde se sacaba todo lo posible de los productos manufacturados, los cuáqueros iniciaron la costumbre de fijar un precio justo, devolviendo una semblanza de justicia al comercio.

Insistir en tutear a todos por igual y rehusar quitarse el sombrero ante las autoridades podrían parecer —a primera vista— detalles insignificantes, pero en realidad eran dos formas concretas de actualizar los valores del reino de Dios en su medio. «Aunque «tu» en el singular, concordaba con sus reglas de gramática, y con la Biblia, ellos no lo podían aguantar; y en cuanto a la costumbre de quitarse el sombrero, por no quitármelo yo delante de ellos, se enfurecían. El Señor me había enseñado que ... era un honor inventado por los hombres en la caída y en su alienación de Dios.»[35] Rehusar prestar los juramentos de lealtad requeridos por las autoridades no respondía meramente al hecho de ser prohibida la práctica por Jesús y Santiago (aunque sin duda hubiera sido una razón suficiente), también era símbolo concreto de su compromiso de lealtad a una autoridad superior. Además, en la palabra empeñada del cuáquero, *sí* era siempre sí, y *no* significaba no. También descubrimos el mismo conflicto entre el reino de Dios y los reinos de este mundo en el rechazo cuáquero del clericalismo y en su crítica de los supuestos «lugares santos» mediante su insistencia en llamar los templos y capillas «casas con torre».

Su visión y su experiencia de la realidad del reinado de Dios en medio de ellos les llevó a integrar toda su vida y acción. Su testimonio evangelizador y su protesta social eran dos aspectos de una misma vocación espiritual. En su memorias Fox cuenta de una endemoniada que había sufrido 32 años de su aflicción. La llevaron a pasar un tiempo con los Amigos. Finalmente, en la casa de Elizabeth Hooten, la primera Amiga y predicadora ganada mediante

el testimonio de Fox, ella fue sanada y después de pasar un par de semanas más en medio de los cuáqueros, regresó a sus amigos y familiares. En otro caso, Fox descubrió a una mujer en manos de un doctor que estaba por sacarle sangre. La ataron y la sujetaron violentamente pero no lograron su objetivo. Fox intervino, les ordenó desatarla y soltarla, pues observaba que no podían someter al espíritu que la atormentaba. Fox «fue movido a hablarle en el nombre del Señor para que estuviera quieta y tranquila, y así fue. El poder del Señor tranquilizó su mente, y se sanó y después recibió la Verdad, continuando en ella hasta su muerte.»[36]

Y por la misma vocación Fox se sintió llamado a «ir a la corte a clamar por la justicia, hablando y escribiendo a los jueces a fallar justamente», a advertir a los dueños de las tabernas contra los peligros del alcoholismo, y «en las ferias y en los mercados, denunciar el engaño y la mentira practicadas en las ventas, juntamente con el fraude, amonestándoles a actuar con justicia y verdad ... y advirtiéndoles del ... día del Señor».[37] Las conocidas luchas de los cuáqueros contra el tráfico esclavista, los abusos en el sistema carcelario inglés, la explotación de los obreros y las condiciones laborales inhumanas fueron todas el producto de la vocación cuáquera a militar en la guerra del Cordero.

Los cuáqueros se veían a sí mismos como «la comunidad cristiana primitiva restaurada». Jorge Fox decía que «los cuáqueros son la simiente de Abraham, de esa simiente por medio de la cual todas las naciones serán bendecidas, y de la fe de Abraham de donde no han surgido los protestantes ni los papistas, con su raíz y tronco malvados».[38] Hablaban de sí mismos como «la Iglesia verdadera» que no guardaba relación con las instituciones de la cristiandad, ni con una sucesión apostólica, ni siquiera con el pacto de elección divina, sino que se reconocía por la presencia del poder del Espíritu de Dios en ella. En esto se reconocían como herederos de los herejes de otras épocas. Estos incluían —entre otros— a los mártires ingleses, los valdenses, los lolardos, los husitas, y sus propios mártires que habían sellado su fe con su propia sangre.[39]

Mediante su participación en la guerra del Cordero, los cuáqueros más humildes se unían a Cristo mismo en su lucha por su liberación del dominio de los principados y los poderes del mal en todas sus manifestaciones opresivas, desde los escondites más secretos en sus propios seres, hasta las mismas estructuras humanas prostituidas.

Movimientos del siglo XVIII

Capítulo 16

El pietismo y la Iglesia de los Hermanos

«Todos nosotros hace algunos años (uno expresó una fuerte convicción en su corazón hace ya cinco años) expresamos a varios hermanos: ... «debemos bautizarnos según las enseñanzas de Jesucristo y los apóstoles». Sin embargo, hubo oposición y desistimos, pero la convicción no se borró de nuestro corazón. Varias veces yo tuve que reconocer ante Dios y en mi conciencia que un día lo haríamos, pues lo sentía en mi corazón. Y en los últimos dos años los otros hermanos también fueron conmovidos en su conciencia de que tendrían que bautizarse, pero no lo compartimos en el grupo. Hasta que por casualidad, mientras dos hermanos del extranjero nos visitaban, salió a la luz lo que estaba en nuestros corazones. ...»

«Cada uno se abrió y compartió lo que estaba en su corazón. Y ya que estábamos de acuerdo, en un solo espíritu, en esta vocación sublime, decidimos darlo a conocer a nuestros hermanos amados mediante esta carta abierta. Es para saber si ellos también están convencidos en su corazón de apoyarnos en esta alta vocación para la honra y la gloria de nuestro Salvador Jesucristo, y a seguir al Creador y la Plenitud de nuestra fe. ...» «Los apóstoles fueron unánimemente obedientes y no se preguntaron si el Espíritu Santo vendría sobre las personas antes o después del bautismo; más bien, permanecieron firmemente en el mandamiento de su Padre y bautizaron a aquellos que se habían arrepentido. ... Así que, si otros hermanos desean comenzar con nosotros esta sublime práctica del bautismo, motivados por su unidad fraternal según las enseñanzas de Cristo y los apóstoles, les decimos, que juntos y con humildad, estamos intercediendo ante Dios con ayuno y oración. Nosotros escogeremos al que el Señor nos señale como bautizador, según nos lo revele Dios. Entonces, si comenzamos a seguir en las pisadas del Señor Jesús, a vivir según sus mandamientos, entonces también podemos participar juntos de la comunión según el mandamiento de Cristo y de sus apóstoles, en el temor del Señor.» (Carta abierta de los primeros ocho Hermanos a los pietistas en el Palatinado)[1]

«Pronto nos dimos cuenta de que las palabras de Cristo en Mateo 18, donde dice, «Si tu hermano peca contra ti, ve y repréndele estando tú y él solos. ...» no podían llegar a practicarse entre nosotros, porque no había una comunidad cristiana organizada. Por esta razón algunos volvieron a las iglesias de donde habían venido. ...»

«Algunos sintieron una gran atracción por las prácticas de los primeros cristianos. Apasionadamente desearon practicar, por la fe, las ordenanzas de Jesucristo según su intención. Y a la vez, les fue revelado en su corazón la importancia fundamental de una obediencia de la fe, si se desea salvarse el alma. Esta puerta les abrió ante el misterio del bautismo en agua, que les parecía que era la entrada a la Iglesia que ellos buscaban. ...»

«Finalmente en el año 1708, ocho personas se pusieron de acuerdo para establecer un pacto de buena conciencia con Dios, comprometiéndose a someterse a todas las ordenanzas de Jesucristo, como yugo fácil, y así seguir a su Señor Jesús, a su Pastor bueno y fiel, como manada fiel, en medio de alegrías y tristezas hasta el fin bendito. ... Ellos encontraron en las historias fidedignas que los cristianos primitivos de los siglos primero y segundo fueron sepultados a la muerte mediante la crucifixión de Jesucristo, según el mandamiento de Cristo, mediante una inmersión triple en el lavamiento del agua del santo bautismo.»

«Así preparados, los ocho salieron para el río Eder en la soledad de la madrugada. El hermano sobre el cual había caído la suerte, bautizó primero al hermano que deseaba ser bautizado por la Iglesia de Cristo. Cuando éste último fue bautizado, él bautizó al primero que le había bautizado a él, y luego a los otros tres hermanos y tres hermanas. Así, los ocho fueron todos bautizados en aquella madrugada. ... y fueron revestidos interiormente de gran gozo.» (Alejandro Mack, hijo: *El primer bautismo*)[2]

El movimiento pietista

La reforma luterana fue principalmente una reforma de la doctrina. Y uno de los aspectos negativos del legado luterano era su insistencia en el acuerdo sobre la «sana doctrina» como base para la unidad entre los varios sectores del luteranismo, dando lugar a una situación en que las diferencias de interpretación se consideraban incompatibles con la comunión cristiana. Desde muy temprano —en el movimiento luterano— el concepto original de una fe que constituye una relación personal con Dios tendía a degenerarse en «un asentimiento por el cual uno acepta todos los artículos de fe». La Fórmula de Concordia (1580), redactada cincuenta años después de la Confesión de Augsburgo, reflejaba una rígida interpretación luterana que resultó ser más escolástica que la confesión anterior. Y el resultado de este proceso fue un

nuevo escolasticismo protestante.[3] Así se iba creando el ambiente en que surgiría el movimiento pietista casi un siglo después.

A los pietistas primitivos les interesaba una reforma de vida, que en efecto era una continuación de la reforma luterana original en que la doctrina había sido reformada. Este esfuerzo reformista que se llevó a cabo en el seno de la Iglesia luterana, respondió principalmente a las iniciativas de Felipe Spener (1635-1705) y Augusto Hermann Francke (1663-1727). Representa una reacción contra un escolasticismo protestante cada vez más estéril, expresado en los «símbolos» oficiales (confesiones de fe) y en los debates teológicos que habían olvidado lo dicho por Lutero, «La esencia de la religión descansa en sus pronombres personales». El movimiento pietista fomentaba una renovada experiencia personal espiritual (y moral) que complementaba la reforma principalmente doctrinal de Lutero.

Spener era pastor luterano en Francfort. En 1670 comenzó a organizar círculos de oración y de estudio bíblico en su parroquia. Esencialmente se trataba de células de renovación dentro de la iglesia establecida (*ecclesiolae en ecclesia*). En su libro, *Pia Desideria* (*Deseos piadosos*) resumió en seis pasos su visión para una reforma espiritual: 1) mejor conocimiento de la Biblia en el pueblo; 2) restauración de la preocupación fraternal mutua; 3) énfasis en las buenas obras; 4) superación de las controversias teológicas; 5) mejor formación espiritual para los pastores; 6) predicación más ferviente.

Cuando Spener comenzó el movimiento, él pensaba que Lutero había vislumbrado una iglesia establecida compuesta por conventículos de cristianos comprometidos. Pero en esto probablemente no leyó bien a Lutero, pues en su *Prefacio a la misa alemana*, Lutero había escrito de un «tercer orden» que debía tener su propia membresía, disciplina, economía y sacramentos, pero descartó esta alternativa por no encontrar cristianos dispuestos a integrarlos.[4] A Spener no se le ocurrió formar nuevas congregaciones con autoridad para bautizar y celebrar la eucaristía. Su visión reformista era estrictamente la de crear células para el cultivo de una espiritualidad más auténticamente cristiana dentro de la iglesia oficial (*ecclesiolae en ecclesia*).

Francke era un eminente profesor de la Universidad de Halle, especialista en estudios orientales, que compartió la misma visión de Spener. Al ver la falta de compromiso a la misión de la Iglesia en el luteranismo de su tiempo, se dedicó a la creación de agencias de servicio social y de evangelización: orfanatos, asilos, sociedades bíblicas, y sociedades misioneras. El legado de Francke consistía en instituciones de servicio donde los miembros de la iglesia establecida, que realmente deseaban comprometerse a servir en nombre de Cristo, podían dar forma concreta a sus deseos y canalizar sus energías. La Iglesia como tal (la jerarquía, etc.) no se comprometía oficialmente. Los pietistas eran los cristianos que se preocupaban por servir donde la iglesia en general no lo hacía. Y hasta el día de hoy estas formas siguen vigentes en las iglesias establecidas en Europa.

El pietismo puede comprenderse mejor a través de sus características principales. En primer lugar, este movimiento enfatiza las experiencias emotivas y volitivas del individuo en respuesta a la palabra bíblica. Originalmente, un pietista era una persona que estudiaba la palabra de Dios y se ponía a vivir una vida santa de acuerdo con ella. Donde el protestante preguntaba por la «sana doctrina» de la persona, el pietista preguntaba por su «seguridad interior de salvación». En segundo término, para el pietista, la realidad de la obra de Dios se sitúa en la experiencia subjetiva. En lugar de concebir a Dios obrando salvíficamente en la historia, o por medio de una comunidad que cumple sus propósitos, se concibe a Dios obrando fundamentalmente en el individuo y presente de manera más clara en la experiencia personal.

En tercer, lugar, el legado del pietismo ha tenido una notable influencia en el protestantismo posterior. Más que una institución, ha sido un espíritu que se ha manifestado en muchos movimientos de renovación espiritual, y en otras expresiones de espiritualidad evangélica en el protestantismo occidental. Su influencia no institucional ha sido importante en varios sentidos. Por ejemplo, mediante las instituciones paraeclesiales que ha producido. A través de éstas, muchos cristianos miembros de iglesias establecidas (*de jure* o *de facto*) han hallado una oportunidad para evangelizar y servir al margen de su iglesia. En otros casos, y a pesar de las intenciones originales de sus iniciadores, el pietismo ha llegado a convertirse en una denominación evangélica. Tal fue el caso del Conde Nicolás von Zinzendorf (con los moravos) y de Juan Wesley (con los metodistas).

Sin embargo, tras una larga búsqueda de formas para canalizar esta nueva vitalidad espiritual, a principios del siglo XVIII se desarrolló una expresión más radical del pietismo que fomentó la creación de comunidades caracterizadas por una nueva espiritualidad emotiva y una obediencia radical. Se trata de los pietistas radicales, o los Hermanos, como ellos solían llamarse. En el año 1708 en los alrededores de Heidelburgo y Wittgenstein, en el suroeste alemán, los Hermanos se comprometieron mediante el bautismo en agua a formar una «Iglesia de creyentes». De esta manera procuraron llenar de contenido pietista las formas eclesiales radicales y anabaptistas.

Contexto sociopolítico y religioso del movimiento

En 1555, la paz de Augsburgo había reconocido la existencia de católicos y luteranos (pero no calvinistas) en tierras alemanas, y acordó que en cada territorio los súbditos asumirían la religión de sus respectivos gobernantes (*cuius regio, eius religio*). Pero las tensiones provocadas por los cambios de regentes, además de la falta de reconocimiento de los calvinistas, finalmente hicieron estallar la así llamada «guerra de los treinta años» (1618-1648). Toda Europa fue sacudida por este conflicto, desde los países escandinavos hasta la península ibérica y desde Francia hasta Bohemia.

Entre los que más sufrieron estaba la población del Palatinado, en el suroeste de Alemania. Durante los últimos ciento cincuenta años, la religión oficial había cambiado ocho veces, alternándose entre las tres confesiones establecidas (católica, luterana y calvinista). La depreciación de la moneda causaba mucho sufrimiento y contribuyó al empobrecimiento del país. La imposición forzosa de una u otra fe sobre la población sólo generaba más frustración. La brujería, ampliamente practicada, trajo muchos sufrimientos a los que caían en su trampa engañosa, tanto católicos como protestantes. La fe auténtica había decaído. El clero no hacía más que pelear entre sí por las propiedades eclesiásticas. La conducta de los pastores era verdaderamente escandalosa. Y para colmo, la promiscuidad y ostentación lujosa de las autoridades seculares del Palatinado condujo a la imposición de trabajos forzados e impuestos exorbitantes sobre la gente común.

La guerra de los treinta años fue un desastre tremendo. Las tierras del Palatinado fueron holladas, de un extremo al otro durante toda una generación, por ejércitos de extranjeros que saqueaban sin ningún respeto de la ley. La población alemana en este período se redujo drásticamente de 16 millones hasta menos de 6 millones de habitantes. Los campos fueron arrasados, el ganado fue saqueado, el comercio y la industria destruidos. A la población le costó más de un siglo para reponerse de las devastadoras consecuencias de esta guerra, que finalmente concluyó con la así llamada Paz de Westfalia (1648).[5] La fórmula *cuius regio, eius religio* (la religión del príncipe determina la religión del pueblo) fue acordada nuevamente, pero esta vez incluyendo a los calvinistas en el acuerdo. No obstante, para la población alemana el fin de la guerra no trajo la paz. Los años restantes de la segunda mitad del siglo XVII fueron todavía muy turbulentos. Los ejércitos continuaron arrasando las pobres cosechas de los campesinos, como por ejemplo en 1688 cuando el ejército de Luis XIV de Francia pasó de nuevo por el Palatinado. Para los disidentes pietistas radicales —que se reunían aparte en sus casas— el sufrimiento era doble. Por una parte, padecían los saqueos de los ejércitos invasores; por otra, sufrían la persecución represiva de las fuerzas del orden público, cuyas sanciones incluían encarcelamiento, trabajos forzados, confiscación de las propiedades y el exilio. Este fue el ambiente en el que surgió el movimiento pietista radical de los Hermanos.

El precio de la disidencia religiosa

El movimiento de los Hermanos surgió en medio de un fermento caracterizado por la disidencia. Desde principios del siglo XVIII circulaban críticas abiertas contra la iglesia establecida en Lambsheim, en el Palatinado. En 1705 cuatro hombres del pueblo se rehusaron a prestar el juramento de lealtad —exigido a todos los ciudadanos— porque decían que la Biblia lo prohibía. Fueron encarcelados por este acto abiertamente sedicioso, hasta poder comprobar su membresía en una de las iglesias establecidas oficialmente. De los

cuatro, dos se unieron al movimiento de los Hermanos a los tres años de su formación.[6]

En 1706 el consistorio de la Iglesia reformada en Heidelburgo informó a las autoridades seculares de las actividades evangelísticas no autorizadas de algunos ciudadanos. «Hace algún tiempo, los así llamados pietistas se están imponiendo aquí en la ciudad, al igual que en el campo, y especialmente en Schriesheim. Ellos se reúnen de vez en cuando en conventículos en sus casas. También predican en las calles, cantan y reparten libros a fin de atraer a los del pueblo cuando regresan de trabajar en sus campos. De esta manera la congregación puede ser trastornada o engañada por sus errores.»[7]

Las autoridades enviadas a detener a los acusados descubrieron y desarticularon un conventículo compuesto por unos cincuenta hombres y mujeres. Según las autoridades, usaban ciertos textos de la Biblia de Lutero que «hablan del Espíritu, de hermanos y hermanas en Cristo, y cosas semejantes, interpretándolos según sus propios caprichos y supuesto beneficio, para así engañar a los pobres con su mensaje».[8] Mientras llegaban las órdenes para su arresto, pudieron escaparse.

Tres semanas más tarde, un grupo fue sorprendido en una reunión en la casa de un zapatero en Mannheim. Fueron detenidos, encarcelados e interrogados. Las autoridades los describieron como una «secta muy peligrosa» que insiste en la desobediencia civil en cuestiones que tienen que ver con la fe. Los detenidos fueron sentenciados a trabajos forzados y un régimen de pan y agua.[9] A pesar de eso, una buena parte de la población reformada del pueblo fue al lugar donde los presos cumplían sus sentencias de trabajos forzados para pasar el día escuchando su predicación. Finalmente, presionados por simpatizantes de la Iglesia reformada, las autoridades se vieron obligados a dejar en libertad a los presos.

La formación de una comunidad pietista radical[10]

En este ambiente de oposición eclesiástica y represión oficial se sitúan la carta abierta de los ocho radicales dirigida a sus hermanos y hermanas pietistas y —dos meses después— su bautismo en el río Eder, en abierta desobediencia a las autoridades eclesiásticas y seculares. La formación de esta comunidad pietista radical, al margen de la iglesia establecida, se debía en buena parte al ministerio del líder pietista radical, Ernesto Christoph Hochmann von Hochenau (1670-1721). De origen social noble, Hochmann estudiaba leyes en la Universidad de Halle cuando su contacto con Francke resultó en una conversión radical. Para Hochmann, la vocación a seguir a Cristo significaba el rechazo del servicio militar. Al desestimar otras oportunidades atractivas, dedicó el resto de su vida a la itinerancia como evangelista radical. Entregado a la tarea de despertar a los cristianos de su letargo espiritual, llegó a la conclusión de que su salvación dependía de su separación de «Babilonia», como él solía llamar a la iglesia establecida.

Entre las fuentes del pietismo radical estaba Jacobo Boehme (1575-1624), el místico alemán. Era el padre ideológico de muchos de los radicales. Para Boehme la Iglesia institucional era Babel. Él afirmaba que la fe no debía ser controlada en ninguna forma por el Estado. Y tampoco le correspondía a los cristianos participar en las guerras de Babel. El historiador Godofredo Arnold (1666-1714) también ejerció su influencia entre los pietistas radicales. Arnold encontraba en los cristianos de los tres primeros siglos un modelo para el cristianismo. Para él, la Iglesia había caído en el siglo IV, como resultado de su alianza con el imperio romano bajo el emperador Constantino. Arnold fue el primer historiador que llegó a tratar favorablemente a los anabaptistas. En su *Historia imparcial de la Iglesia y de los herejes*, Arnold expuso un concepto novedoso: que nadie debiera ser considerado herético sencillamente porque haya sido tildado de hereje por algunos de sus contemporáneos.

En 1706 Hochmann fue invitado a Schriesheim para reunirse en un molino, propiedad de Alejandro Mack, miembro de una prominente familia reformada. Luego, Mack se unió a Hochmann en sus esfuerzos evangelizadores y comenzó a predicar a los campesinos cuando éstos volvían de sus trabajos en sus campos. Como consecuencia de sus actividades, ambos fueron perseguidos y detenidos por las autoridades seculares. A raíz de esto, Mack vendió su propiedad y se marchó con su esposa e hijos.

Hochmann anteriormente había vivido en Wittgenstein en la región del río Eder, donde se gozaba de cierta libertad religiosa. De modo que esta área se convirtió en un refugio notorio para los disidentes de toda la región. Una familia de la nobleza terrateniente, de la zona de Schwarzenau-Eder, se convirtió en defensora del movimiento y ofreció sus terrenos para recibir a los refugiados que venían de otras partes del país; con esta acción sorprendieron a todos por su disposición a relacionarse con personas de la clase baja. Muy pronto, centenares de refugiados comenzaron a llegar a la zona, que se convirtió en un auténtico hervidero de radicalismo pietista. Tras intensos debates, algunos volvieron a sus tierras e iglesias. Pero otros, insatisfechos con el individualismo extremo del pietismo, y gracias a sus contactos con Hermanos radicales del extranjero, y su lectura del Nuevo Testamento, fueron motivados a buscar una alternativa más comunitaria. Así pues, fue en esta área donde los ocho se comprometieron en el acto del bautismo de creyentes, independientemente de la iglesia establecida.

Aunque el bautismo fue un acto relativamente privado, la noticia del evento corrió rápidamente por toda la región. Las autoridades seculares interpretaron este acto de disidencia abierta como una nueva manifestación del reino anabaptista de Munster de 1535. Por otra parte, algunos pietistas —incluyendo a Hochmann— vieron esto como un paso atrás hacia una nueva institucionalización de la fe que ellos denunciaban en las iglesias establecidas. Inmediatamente los Hermanos comenzaron a testificar públicamente de su fe y encontraron a muchos simpatizantes en el área de Schwarzenau. Las

reuniones crecieron tanto que ya no cabían en las casas, así que se reunían al aire libre. Emisarios del grupo se esparcieron formando nuevas congregaciones por toda la región sudoeste de Alemania.

Un ejemplo de sus reuniones congregacionales nos ha llegado a través de los testimonios en uno de los procesos judiciales, efectuado en Heidelburgo, en abril de 1709. «Cuando se reúnen cantan dos o tres himnos, según los mueve Dios. Entonces abren la Biblia y leen lo que encuentran, explicándola de acuerdo con el entendimiento que Dios les ha dado, para la edificación de sus hermanos y hermanas. Después de leer, se arrodillan y, levantando sus manos a Dios, oran por las autoridades para que Dios los mueva a refrenar el mal y fomentar el bien. Entonces alaban a Dios por haberlos creado con este propósito.»[11]

Ante las preguntas sobre la frecuencia de sus reuniones, respondieron: «No tienen días fijos, pero se reúnen los domingos, los días feriados, u otros días, como Dios los mueva. Gozan de libertad religiosa en Marienborn, a cuatro horas de Hanau, y en la región de Wittgenstein. Muchas veces cuarenta, cincuenta o sesenta se reúnen a la vez».[12]

En el interrogatorio dijeron que «explican la Biblia unos a otros de acuerdo con la gracia que Dios les da. ... Y cuando hay diferencias, oran a Dios hasta recibir su gracia, y así permanecer en amor hasta ponerse de acuerdo». Al ser cuestionados por la ausencia de un clérigo, respondieron: «No, el clérigo no lo puede explicar mejor que nosotros mismos, porque los primeros maestros eran también personas humildes, pescadores y tejedores».[13]

Al ser interrogados sobre sus doctrinas, declararon: «Sí, aman a Dios por encima de todo, y a sus prójimos como a ellos mismos, y aun a sus enemigos, pues están obligados a darles de comer y a beber. ... Sí, están obligados a compartir unos con otros lo que tienen. ... Pues le deben a Dios, primeramente, la obediencia en cuestiones de conciencia, y a las autoridades seculares, en cuestiones de orden policial. Esta no es una nueva doctrina. Viene de Cristo y están dispuestos a sacrificarlo todo, aun sus cuerpos y sus vidas, pues son sólo polvo y cenizas».[14]

A juzgar por sus propios testimonios, estamos en presencia de un movimiento de disidencia radical frente al establecimiento cívico-religioso. Se trata de un movimiento laico que prescinde de autoridad clerical, pero que se reconoce en su medio a personas dotadas con el carisma de la enseñanza. Entre ellos «hay artesanos que poseen la gracia para explicar las Escrituras al igual que los apóstoles».[15] Es fundamentalmente una Iglesia de los pobres pues estaban dispuestos a prescindir del uso de la fuerza coercitiva para imponer la fe, al igual que para defenderse contra sus perseguidores. Representa un nuevo intento —del pueblo común— de ser protagonistas en el proyecto salvífico de Dios.

Como era de esperarse, este movimiento no pasó desapercibido. Fue severamente reprimido por las autoridades seculares. Los evangelistas itinerantes

junto con sus convertidos, sufrieron encarcelamientos, confiscaciones y multas, trabajos forzados, destierros y otras penas. El conde Enrique Alberto, que había favorecido en Wittgenstein a los refugiados en sus tierras, recibió una carta amenazante de la autoridad máxima de la Provincia de Hesse. Por haber tolerado y otorgado protección a estos disidentes refugiados, se alegaba que el conde había sido una desgracia, personalmente y para toda su región. Y se le advirtió a «no seguir tolerando ese bando vicioso y escandaloso mencionado, sino expulsarlos de inmediato de sus territorios. Que jamás debiera haberles permitido infiltrarse en su región, y mucho menos haberles defendido.[16] Para el crédito del conde Enrique Alberto, debe señalarse que respondió defendiendo a los Hermanos como «los que viven vidas agradables a Dios», y defendiendo su propio derecho de actuar con tolerancia hacia ellos.[17]

Uno de los incidentes más notables de esta represión tuvo que ver con seis hombres de origen reformado de Solingen, que fueron bautizados en el río Wupper. Fueron detenidos y encarcelados hasta que los profesores de teología de varias Facultades pudieran ser consultados sobre las sentencias adecuadas. La opinión más benéfica pedía la prisión perpetua con trabajos forzados. Y esta sentencia les fue impuesta. Los seis fueron enviados a la fortaleza de Jülich donde su sufrimiento fue enorme. Finalmente, gracias a la intervención de un noble holandés, su sentencia fue conmutada. Otro hermano, Christian Liebe, fue sentenciado junto con unos anabaptistas a las galeras del rey de Sicilia por haber predicado sin autorización en Berna. Más tarde, él también fue dejado en libertad, gracias a la intervención holandesa.[18]

Se ha estimado que unas quinientas personas se unieron al movimiento durante los primeros diez años.[19] Pero, debido a la severa represión sufrida por el movimiento en Europa, optaron por la emigración a la colonia de Pensilvania en el Nuevo Mundo. En 1719 el primer contingente salió de una congregación en Krefeld. De Krefeld provenían los primeros grupos de disidentes alemanes que emigraron a la colonia establecida por los cuáqueros en América. Así que no era de sorprenderse que los Hermanos, hostigados por la persecución, buscaran libertad religiosa y oportunidad económica entre los cuáqueros. Los Hermanos de Schwarzenau partieron en 1720. En 1729, Alejandro Mack condujo a otro grupo considerable a Pensilvania. Otros partieron en la década de 1730. Y para el año 1740, prácticamente no quedaban más miembros del movimiento de los Hermanos en Europa. Así pues, el grupo entero de los Hermanos se trasladó al Nuevo Mundo, dejando atrás la represión europea.

La Iglesia de los Hermanos en Norteamérica durante la época colonial

Los Hermanos se establecieron en las afueras de Filadelfia y buscaron ganarse la vida como artesanos, particularmente como tejedores, y agricultores, ya que las tierras eran fértiles y estaban dentro de sus posibilidades económicas.

A partir del otoño de 1722, Pedro Becker y otros Hermanos comenzaron a visitar a los Hermanos dispersos y a organizar reuniones de culto en las casas. Muy pronto hubo nuevos creyentes que solicitaban el bautismo. Como aún no había pastor ordenado entre ellos, escribieron a los Hermanos en Europa para pedir consejo. Éstos respondieron con la sugerencia de elegir a uno del grupo local como ministro. Pedro Becker, un hermano de espiritualidad ferviente y carácter reconocido, fue llamado al ministerio.

El 25 de diciembre de 1723, celebraron el primer bautismo por inmersión, acompañado de un ágape en la casa de la familia Becker. «Pedro Becker es elegido como anciano. Tras un examen preliminar, ofrece oración, y luego las 23 personas —encabezadas por Pedro Becker— salen, en la tarde invernal, en fila sencilla hacia el riachuelo congelado. ... Se arrodillan. ... Al terminar la oración los seis candidatos a la membresía en la familia de Dios son conducidos uno por uno al agua y bautizados en una triple inmersión. Luego la procesión vuelve a Germantown.»[20] Acto seguido, celebraron el ágape de la manera acostumbrada, lavándose los pies unos a otros, participando de una comida sencilla, saludándose mutuamente con la mano estrechada y el ósculo santo, partiendo el pan y tomando la copa, y terminando con un himno.

Este nuevo comienzo en Pensilvania fue la ocasión para un despertar espiritual, especialmente entre la juventud. En realidad, esta fue la primera de muchas olas de avivamiento entre la población de origen alemán. Al año siguiente, todos los hombres de la nueva congregación emprendieron una gira de evangelización que les llevó a los lugares menos poblados de Pensilvania. Una consecuencia directa de este testimonio fue la organización de dos nuevas congregaciones.

En los años siguientes surgieron diferencias de opinión y de práctica que causaron dolorosas divisiones. Pero a pesar de las dificultades, se extendieron rápidamente y en los primeros cincuenta años habían establecido 15 congregaciones en Pensilvania y 18 más en Maryland, Virginia, las Carolinas, Nueva Jersey, y posiblemente en Georgia.[21]

Una de las principales características de los Hermanos bautistas alemanes (así llegaron a llamarse en Pensilvania) era su pacifismo. En esta convicción tuvieron todo el apoyo de sus vecinos cuáqueros y menonitas. Durante los tiempos turbulentos de las guerras civiles y de Independencia, los Hermanos sufrieron mucho y fueron víctimas de unas masacres bárbaras, sin embargo permanecieron esencialmente fieles al mandato de Jesús: «no resistáis al que es malo». Confiaron literalmente en Dios, no sólo para su vivencia, sino para su supervivencia. A fin de lograr un patriotismo absoluto entre la ciudadanía en 1777 la asamblea revolucionaria redactó una ley que exigía el juramento de lealtad de parte de todo ciudadano de sexo masculino de más de quince años de edad.

«La primera acción debidamente recordada en el acta de la reunión de una asamblea anual de los Hermanos en la Norteamérica colonial prohibía a los Hermanos prestar juramento de lealtad a la autoridad civil.»[22] Precisamente

por negarse a prestar este juramento, el anciano Christopher Sauer, hijo, fue detenido, acusado de traidor, torturado y maltratado por el ejército revolucionario, le fueron confiscadas todas sus propiedades (era propietario de la imprenta más importante en la colonia), y murió como pobre entre los Hermanos.

Así mismo, los Hermanos permanecieron firmes en su objeción a la guerra por razones de conciencia durante las guerras contra Inglaterra (1812-1815) y contra México (1846-1847). En la primera de éstas, algunas familias humildes cayeron en la penuria debido a las multas impuestas. La solución de los Hermanos, acordada en su asamblea anual, era la de compartir estas cargas entre todos los miembros de la congregación.[23]

Desde el principio del movimiento de los Hermanos en Norteamérica, ellos se habían rehusado a recibir como miembros en sus congregaciones a amos de esclavos, pues habían expresado su oposición a todo lo relacionado con el tráfico esclavista. Su postura antiesclavista, además de su firme pacifismo, hizo que los Hermanos sufrieran mucho durante la Guerra Civil en los Estados Unidos. La historia de uno de los ancianos de la Iglesia de los Hermanos en Virginia, Juan Kline, es clásica. En su diario expresó la siguiente opinión en cuanto al patriotismo. «La expresión más alta del patriotismo se halla en la persona que ama al Señor su Dios de todo corazón y a su prójimo como a sí mismo. De estos afectos brota un amor subordinado para la patria. Un amor realmente virtuoso ... en su sentido más amplio, toma como su objeto a la familia humana entera. Si este amor de alcance universal fuera el patriotismo, su definición específica, en el sentido de un amor por la patria que le hace a uno dispuesto a tomar las armas en su defensa, podría ser borrado de los vocabularios de todas las naciones.»[24]

Kline fue acusado de actividades antimilitaristas y, debido a sus esfuerzos por liberar a los jóvenes Hermanos y menonitas del servicio militar, fue encarcelado y maltratado. Su visión de la unidad de la Iglesia y sus preocupaciones pastorales le llevaron a arriesgarse constantemente, cruzando las líneas de conflicto entre el sur y el norte. Bajo sospecha de actividades subversivas, fue asesinado en 1864 por algún «patriota» (en el sentido mundano del término). Gracias a su visión y fidelidad, la comunión entre Hermanos del sur y del norte se conservó intacta. Al final de la guerra en 1865, había cerca de doscientas congregaciones en el país con un total de 20 000 miembros.[25]

En el curso de sus dos siglos y medio de historia en Norteamérica, los Hermanos se han extendido de costa a costa, gracias a su celo evangelizador y a la migración de sus miembros hacia el oeste. Dos agencias han contribuido a la unidad de la denominación: ancianos itinerantes y su asamblea anual. Los ministros itinerantes edificaron a las congregaciones mediante sus enseñanzas y servicio. Contribuyeron a la formación de una visión común. Juan Kline, por ejemplo, desde su base en Virginia cubrió más de 161 000 kilómetros a caballo en el curso de su ministerio. Las asambleas anuales, celebradas en

Pentecostés, se caracterizaban por la predicación evangelística y eran excelentes oportunidades para practicar la hospitalidad y la comunión, esenciales para la visión de la Iglesia compartida por los Hermanos.

La Iglesia de los Hermanos ha llegado a ser una denominación más en la familia de los evangélicos en los Estados Unidos. Pero todavía perduran rasgos de su herencia radical: sencillez de vida, relaciones fraternales, resistencia a los credos que definen la fe en términos intelectuales, una evangelización integral y un testimonio de paz y justicia social.

Capítulo 17

Juan Wesley y el movimiento metodista

«La persecución nunca causó, ni tampoco hubiera podido, una herida de consecuencias graves al cristianismo auténtico. Pero el daño más grande que jamás haya sufrido fue el golpe recibido en la raíz misma de ese amor humilde, benigno y paciente, que es el cumplimiento de la ley cristiana, la esencia misma de la religión verdadera, le fue propinado en el siglo IV por Constantino el Grande, cuando llamándose a sí mismo cristiano inundó a los cristianos, y muy especialmente al clero de riquezas, honores y poder. ... Entonces comenzó, no una era dorada para la Iglesia, sino una edad de hierro.» (Juan Wesley: *Sobre el misterio de iniquidad*)[1]

«Desde el día en que la Iglesia y el Estado, los reinos de Cristo y de este mundo, fueron unidos de forma tan extraña y tan contraria a su naturaleza, el cristianismo y el paganismo resultaron tan completamente entrelazados entre sí, que difícilmente podrán volverse a separar hasta que Cristo venga a reinar sobre la tierra. Así que, en lugar de soñar con esa gloria de la Nueva Jerusalén que cubrirá la tierra en esa era, somos testigos de la realidad terrible que desde entonces, y hasta ahora, estamos cubiertos del humo que sale del abismo sin fondo.» (Juan Wesley: *De los primeros tiempos*)[2]

«Muchos de sus hermanos, amados del Señor, no tienen alimentos que comer; no tienen vestimenta con que cubrirse; no tienen lugar donde descansar la cabeza. ¿Y por qué están en esta aflicción? Porque ustedes en su impiedad e injusticia y crueldad retienen aquello que el Maestro suyo, y él de ellos también, coloca en las manos de ustedes a fin de suplir las necesidades de ellos.» (Juan Wesley: *Causas de la ineficacia del cristianismo*)[3]

«Estoy atribulado. No sé qué hacer. Yo veo lo que una vez podría haber hecho. Podría haber dicho contundente y expresamente, «Aquí estoy; yo y mi Biblia. No puedo, no me atrevo a alejarme de este libro, ni en las cosas grandes ni en las pequeñas. No me es permitido dejar a un lado ni una

jota ni una tilde de aquello que encuentro aquí. He determinado ser un cristiano bíblico, no apenas, sino totalmente. ¿Quién se unirá conmigo sobre este terreno? O se unirán conmigo sobre esta base, o nos separaremos. ... Pero, ¡ay de mí! ya ha pasado el momento; y lo que puedo hacer ahora, no sé.» (Juan Wesley: *Causas de la ineficacia del cristianismo*)[4]

Juan Wesley y los comienzos del metodismo

Juan Wesley (1703-1791) nació en el seno de la Iglesia anglicana. Su padre Samuel era párroco y ardiente defensor de la alta tradición católica —en el anglicanismo— y de su cabeza, el monarca inglés. Su madre Susana era hija de un ministro disidente de renombre. Ella era una decidida no conformista, tanto en lo religioso como en lo político. Susana era una mujer realmente notable, santa, matriarca, maestra y madre. Con gran disciplina se dedicó a la crianza y a la formación cristiana de sus hijos. Juan era el número quince en una familia de diecinueve. Cuando el pequeño Juan tenía seis años, la casa parroquial se incendió y el niño fue salvado por una ventana de la planta superior, en el último momento. De allí en adelante su madre le recordaría como «un tizón arrancado del fuego».

Juan Wesley adquirió una excelente formación académica en Oxford desde 1720. A partir de 1725 experimentó la primera de una serie de «conversiones». Esta experiencia de conversión radical, que Wesley posteriormente contaría varias veces, era el resultado de una serie de influencias sobre su vida: su formación en el seno de un hogar realmente notable; su propio proceso de maduración; una amiga espiritual; y lo que aprendió mediante su lectura de Taylor, Kempis y Law —que la vida cristiana implica comprometerse enteramente en el amor a Dios y al semejante, tanto en el vivir como en el morir.

«Cuando tenía 23 años de edad, encontré [la obra] *Reglas y ejercicios para el vivir y morir en santidad*, del obispo Taylor. ... Fui profundamente tocado ... y decidí dedicar mi vida entera a Dios, todos mis pensamientos, palabras y acciones. ... En el año 1726 encontré *El patrón cristiano*, de Kempis. ... Me di cuenta de que entregar toda la vida a Dios ... no me aprovecharía en nada, a menos que le entregara mi corazón, sí, todo mi corazón a Él. ... Un año o dos más tarde, me entregaron en las manos *La perfección cristiana* y *Un serio llamado*, de Guillermo Law. Éstos me convencieron más que nunca de la imposibilidad absoluta de ser un cristiano a medias, y determiné por su gracia (que reconocí era absolutamente fundamental) comprometerme enteramente a Dios; entregándole mi alma entera, mi cuerpo y mis bienes.»[5]

Luego de ser ordenado, primero como diácono y después como presbítero sirvió en parroquias anglicanas durante varios años. Nuevamente en Oxford tras recibir un nombramiento académico, se unió a un grupo semimonástico dedicado al estudio bíblico, la disciplina mutua, la comunión frecuente, el socorro a los necesitados y la práctica renovada de una espiritualidad procedente del monaquismo antiguo. En los círculos universitarios, fueron tildados

con una serie de apodos que incluían, entre otros: club santo, polillas bíblicas, fanáticos y metodistas, quedándoles el último.

Para Wesley, lo que le resultaba especialmente atractivo en el pensamiento de los Padres del desierto era su concepto de la perfección como meta de la vida cristiana. De modo que la perfección era un proceso dinámico, más que un estado estático, un concepto que sería determinante en su visión de allí en adelante.

Por invitación de la Sociedad para la Propagación del Evangelio, Wesley, junto con dos miembros más del club santo, viajó a Georgia para trabajar entre la población indígena y los colonos ingleses. A pesar de su gran idealismo,[6] apenas pudieron establecer contactos significativos con la población indígena. Luego de unos tres años de pésimas relaciones con los colonos, volvieron bajo presión (por no decir que fueron echados), a Inglaterra.

La experiencia le proporcionó a Wesley una oportunidad para su maduración personal y teológica mediante la lectura y la reflexión. Especialmente sus contactos con misioneros moravos le enseñaron a Wesley que una fe verdadera libera del temor y que una auténtica espiritualidad produce una felicidad profunda.

De vuelta a Londres, Wesley se hallaba sumido en una de sus profundas depresiones espirituales. Y a esta altura vino su extraordinaria experiencia de Aldersgate. Aunque esta experiencia representa el eje esencial de prácticamente todas las interpretaciones protestantes de Juan Wesley, para Wesley mismo no parece haber sido así. Esta fue una experiencia más —entre otras— y ni fue la primera ni la última, ni siquiera la más trascendental. En realidad, Wesley mismo se refiere a esta experiencia solamente una vez más en sus escritos, unos dos años más tarde en 1740.[7]

«El miércoles, 24 de mayo, ... por la tarde, yo fui, muy contra mi propia voluntad, a la sociedad que se reúne en la calle de Aldersgate, donde una persona estaba leyendo del *Prefacio a la Epístola a los Romanos*, de Lutero. A eso de las nueve menos cuarto, mientras él [Lutero] estaba describiendo el cambio que Dios obra en el corazón mediante la fe en Cristo, sentí en mi corazón un ardor extraño. Sentí que confiaba en Cristo, sólo en Cristo, para la salvación; y me fue dada la seguridad de que él había quitado mis pecados, aun los míos, y me había salvado de la ley del pecado y de la muerte. Empecé a orar con todo mi ser por aquellos que de alguna manera especial me habían tratado con desprecio y me habían perseguido. Entonces testifiqué abiertamente a todos los presentes lo que ahora sentí en el corazón.» (*Diario*, I)[8]

Luego de una visita a los moravos en Herrnhut, Wesley siguió con la sociedad que se reunía en Fetter Lane y continuó con su predicación en congregaciones anglicanas. Wesley había observado de cerca la vida y la fe de los moravos, cosa que le produjo gran admiración, pero también ciertas dudas. Por una parte, se puso a reflexionar sobre el énfasis marcadamente «solafideísta» protestante; y por otra, el énfasis sinergista anglicano. Para

Wesley la fe es una realidad primaria en la experiencia cristiana, pero no su totalidad. «La fe ... es sólo la servidora del amor.» La finalidad de la vida cristiana es la santidad, «la plenitud de la fe». Esto significa comprometer toda la vida a Dios y al prójimo en amor. De modo que la fe que justifica lleva su fruto en una fe que obra mediante el amor. Así que, el mensaje que Wesley habría de compartir consistiría en «salvación, fe y buenas obras».[9]

Su celo seguía sin mermar, pero aún le faltaba esa seguridad interior experimental y la fuerza concreta que brotan del evangelio. El 9 de octubre de 1738, mientras caminaba de Londres a Oxford y leía un informe de las centenares de conversiones, resultados asombrosos de la predicación de Jonatán Edwards en Nueva Inglaterra, Wesley recibió un impacto de fuerza extraordinaria que le habría de preparar para una nueva etapa en su vida y ministerio y que determinaría, en gran parte, el desarrollo futuro del metodismo: la predicación del evangelio a los pobres al aire libre, independientemente de las estructuras eclesiásticas establecidas.

La evangelización de los pobres

Desde fines del siglo XVII, algunos predicadores ingleses disidentes se encontraban evangelizando en Gales. El pueblo galés apenas estaba saliendo de la barbarie del paganismo. Aunque eran nominalmente católicos y protestantes, eran realmente víctimas de supersticiones de origen pagano. El anglicanismo frío y dogmático había hecho poco impacto sobre los galeses que eran naturalmente de carácter fogoso y expresivo. Los clérigos anglicanos generalmente predicaban en inglés, mientras que los ministros disidentes predicaron en el galés. Los evangelistas disidentes lograron ganar sus corazones y la crisis sobrenatural y la exaltación emocional llegaron a ser marcas de una auténtica experiencia cristiana. El éxito de los disidentes persuadió al anglicano, Griffith Jones a imitar sus métodos. Predicaba en galés, repartía Biblias en el vernáculo, abrió escuelas itinerantes para niños y adaptó su doctrina a sus necesidades espirituales. Todo esto le ganó el rechazo de los anglicanos y no le quedaba otra alternativa que predicar, junto con sus colaboradores laicos, en casas particulares y al aire libre frente a las puertas de las iglesias. A partir de 1735 Howell Harris, un discípulo de Jones, asumió el liderazgo del movimiento galés y continuó la obra tanto en Gales como en la zona minera e industrial alrededor de Bristol. Fue él quien logró convencer a Jorge Whitefield de predicar a los mineros al aire libre en Kingswood.

Jorge Whitefield, que había sido uno de los participantes del club santo en Oxford, era un hombre de cuna humilde. Hijo de posadero, durante su juventud había conocido de primera mano el duro trabajo de la gente común. Era extraordinariamente dotado en la predicación con un poder comunicativo asombroso. A fines de 1738, regresó de las colonias americanas donde había participado, con gran éxito, en el avivamiento. Su experiencia en las colonias le había alertado sobre la posibilidad de pasar por alto las estructuras eclesiásti

cas anglicanas e ir, en su evangelización, directamente al pueblo más necesitado. En Bristol, él se había puesto a predicar —con impresionantes resultados— a los mineros de carbón en los campos abiertos en las cercanías de las minas. Al tener que ausentarse, Whitefield le pidió a Wesley su colaboración en la continuación de la tarea evangelizadora. Con sus prejuicios anglicanos, Wesley y otros miembros del grupo de Oxford (sobre todo su hermano Carlos, muy anglicano), se escandalizaron ante la idea de salir de las estructuras parroquiales en su afán por evangelizar. Pero, al final de cuentas, Juan se marchó a Bristol de mala gana, como si fuera hacia su propio martirio.

Finalmente, Juan Wesley había descubierto su vocación, la evangelización de los pobres. «A las cuatro de la tarde (el 2 de abril de 1739) me sometí a lo más bajo, y proclamé en medio de los caminos el evangelio de salvación, hablándoles desde una pequeña elevación en las afueras de la ciudad (Bristol) a unas tres mil personas.[10] Al día siguiente predicó en el campo abierto en las afueras de un pueblo cercano y el domingo siguiente, en Hannam Mount, a los miserables mineros de Kingswood. La reacción del pueblo era asombrosa. Y nadie se asombró más que el mismo Wesley. Grandes multitudes de oyentes evidentemente percibían en su predicación el mensaje evangélico. La vida de estos mineros oprimidos fue visiblemente afectada mediante una conversión tan impresionante, como fue en el caso del avivamiento americano de Jonatán Edwards.

En el proceso, el evangelista también había sido evangelizado. Nadie estaba más sorprendido que Wesley mismo por los resultados de su predicación. Notó con asombro que algunos de sus oyentes soltaban gritos agudos, temblaban y hasta se desmayaban en algunos casos. Todo esto le ayudó a superar sus propios prejuicios. La idea de una predicación al aire libre le había escandalizado. «Habiendo durante toda mi vida (hasta hace muy poco) guardado tenazmente todo lo que tenía que ver con la decencia y el orden, hubiera pensado que era casi un pecado salvar a las almas, a menos que se llevara a cabo dentro de una iglesia.»[11] Aunque Wesley siguió siendo un anglicano leal durante toda su vida, a la luz de estas experiencias tuvo el coraje para romper con el sistema parroquial, vestigio del constantinianismo con su temible «reino de hierro». Hasta ahora la vida de Wesley había consistido en una serie de altibajos, marcada por la ansiedad, la inseguridad y la futilidad. Pero, a partir de estas experiencias, sus crisis espirituales prácticamente desaparecieron del todo. Probablemente la mayor evidencia de la evangelización efectiva del evangelizador —en el caso de Wesley— la encontramos en su extraordinario sentido de solidaridad con los pobres.

Solidaridad con los pobres

A través de estas experiencias, Wesley llegó a la convicción de que la evangelización de los pobres era uno de «los signos de los tiempos» de su época. Y los pobres no eran solamente los objetos de la evangelización, sino también

sus sujetos. «La religión no se mueve desde los más grandes hacia los más pequeños. Si fuera así el poder parecería ser de los hombres.»[12] El metodismo de Wesley consistía esencialmente en una comunidad de los pobres y para los pobres.

Con su visión del evangelio, Wesley se encontraba mejor entre los pobres que entre los pudientes. «La mayor parte de los ingleses que tienen riquezas aman el dinero, aun los así llamados metodistas. Los pobres son los cristianos. Me encuentro fuera de contacto con casi todos aquellos que poseen los bienes de este mundo.»[13] A sus críticos más severos procedentes de la iglesia establecida les escribió, «A los ricos, los honorables, los magnates, estamos plenamente dispuestos a dejar (si nuestro Señor así lo desea) en sus manos. Déjenos solos con los pobres, con el vulgo, con la gente de la base, con los marginados de la sociedad.»[14]

Wesley llegó a sentir en carne propia el sufrimiento de los pobres y marginados de la sociedad inglesa del siglo XVIII. «¿No es peor para una persona, después de un día de duro trabajo, volver a su casucha pobre, fría, sucia e incómoda, y encontrar que no hay ni siquiera el alimento que necesita para reponer sus energías gastadas? Ustedes que viven cómodamente en la tierra, que no les falta nada, sino ojos para ver y oídos para oír y corazones para comprender cómo Dios se ha comportado con ustedes, ¿no será peor tener que buscar su pan día tras día, y no poder encontrarlo? ¡Y también, tal vez, encontrar cómo consolar a cinco o seis niños que lloran por aquello que no se les puede ofrecer! Si no fuera por una mano invisible que le refrena, ¿no estaría tentado a maldecir a Dios y morir? ¡Oh la falta de pan! ¡La falta de pan! ¿Quién es capaz de saber lo que esto significa, a menos que lo haya experimentado en carne propia?»[15]

Su sentido de solidaridad con los pobres le llevaba a visitar asiduamente a los enfermos, los pobres y los encarcelados. De esta manera no sólo buscaba consolar a los desconsolados y dar esperanza a los desesperados, sino también lo hacía para poder participar concretamente de su condición necesitada a fin de poder realmente *com*padecerse con ellos. En uno de sus sermones Wesley comentaba, «Una de las principales razones por qué los ricos en general tienen tan poca compasión de los pobres es porque muy raramente los visitan».[16] A una mujer de la clase alta que llegó a ser miembro de una de las sociedades Wesley le escribió, «Vaya a visitar a los pobres y a los enfermos en sus casuchas. ¡Toma tu cruz, mujer! ¡Acuérdate de tu fe! Jesús ha ido delante, e ir contigo. Deja a un lado tu posición de dama de alta sociedad. Tu vocación ahora es mayor. ... Quiero que converses más, mucho más, con los más pobres del pueblo. ... Agáchate y pasa a estar entre ellos, a pesar de la suciedad, otras condiciones asquerosas; deja a un lado eso de ser dama».[17]

Economía de compartir

La interpretación del incendio que destruyó la casa parroquial, en que vivía la familia Wesley, generalmente se concentra en la preservación providencial del pequeño Juan, «como un tizón arrancado del fuego». Pero Wesley mismo ofrece otra pista para la comprensión del evento. Al día siguiente su padre, rastreando las cenizas humeantes, encontró una página de la Biblia con la siguiente línea aún legible, «Ve, vende lo que tienes, y dalo a los pobres; y toma tu cruz y sígueme».[18] Efectivamente, ésta sería la tónica de la vida de Juan Wesley. Su propio estilo de vida estuvo marcado por el deseo de vivir liberado de la tiranía de las posesiones, compartiendo con los pobres y siguiendo los preceptos del evangelio, tal como él los comprendía.

Sin embargo, en su crítica de la postura constantiniana de la Iglesia, Wesley no fue plenamente consecuente. Su conservadurismo político no le permitió ser radical en su actitud hacia el uso de la fuerza coercitiva en las relaciones sociopolíticas.[19] Pero sí reconoció el peligro que representa para la fe cristiana la fuerza del poder y del privilegio económicos. Wesley propuso una visión de mayordomía cristiana que rompe el hechizo del «derecho a la propiedad privada» y conduce a una redistribución de los bienes orientada por el criterio del bienestar de los pobres.[20]

El seudoevangelio de la prosperidad y del poder queda totalmente desmantelado por Wesley, tanto por su estilo de vida como por sus escritos. Más de una vez, Wesley observó que «es más fácil pasar un camello por el ojo de una aguja, que conseguir que aquellos que poseen riquezas no confíen en ellas».[21] La intención de Wesley era restaurar plenamente en las sociedades metodistas «la simplicidad y la pureza del evangelio». De esta manera se pretendía cancelar los efectos de la caída de la Iglesia producida por el afán por el poder de los bienes. Así que, Wesley no se cansaba de advertir a las sociedades frente a este peligro.

«Yo les di a nuestros hermanos una advertencia solemne contra el amor del mundo, y de las cosas del mundo. Esta es una de las maneras en que Satanás seguramente buscará destruir la obra de Dios en la actualidad. Las riquezas aumentan rápidamente para muchos de los así llamados metodistas. ¿Qué, menos el poder maravilloso de Dios, podrá evitar que lleguen a ocupar el centro de la intención de su corazón? Y si esto ocurre, la vida otorgada por Dios se desvanecerá.»[22]

«Ya no hables de tus bienes, ni de tus frutos, sabiendo que no son tuyos, sino de Dios. Del Señor es la tierra y su plenitud. Él es el propietario del cielo y de la tierra. Él no puede deshacerse de su gloria; Él tiene que ser Señor, el que posee todo lo que existe. Sin embargo, Él ha dejado una porción de lo suyo en tus manos para usarse tal como Él lo ha especificado. ... ¿Qué debes hacer tú? ¿Pues, no están delante de tu puerta aquellos que Dios ha designado para recibir lo que tú puedes compartir? ¿Qué debes hacer tú? Pues, repártelo

a los pobres. Da de comer a los hambrientos. Viste a los desnudos. Que seas padre para el que no tiene padre, y esposo para la viuda.»[23]

Wesley insistía en que los cristianos no le deben sólo una parte de lo que les sobra (la plusvalía) a los pobres, sino todo.[24] Wesley no entendía las «riquezas» en el sentido de una abundancia de bienes, sino simplemente aquello que queda después de cubrir sus necesidades básicas. De modo que, «quien tenga suficiente para comer, vestimenta para cubrirse, y un lugar donde recostar la cabeza, y algo que le sobra, es rico. ... ¿No están aumentando sus bienes, amontonando para sí tesoros en la tierra, en lugar de restaurárselo a Dios por medio de los pobres, no una cantidad fija, sino todo lo que puedes?»[25]

Wesley también denunció enérgicamente el consumo ostentoso de su tiempo. «Cada chelín gastado innecesariamente en vestimenta es, en efecto, robado a Dios y a los pobres. ... Y todo lo que tienes en que has gastado más que su deber cristiano hubiera exigido, es la sangre de los pobres.»[26] De manera que la sangre de los pobres está sobre la cabeza de aquellos que tratan los bienes materiales como si fuesen su propiedad privada.

El empeño de Wesley era restaurar la santidad. Y para esto había que oponerse a la mundanalidad. En lugar de sencillamente hacer eco de la visión protestante de la justificación por la fe, Wesley insistió también en una fe que santifica. Para Wesley, el lugar donde la mundanalidad amenazaba más era en la esfera de las relaciones económicas. La santidad auténtica, que brota de la gracia de Dios, se manifiesta más claramente en la sustitución de relaciones económicas mundanas por relaciones económicas basadas en el evangelio.

Las sociedades metodistas

Desde la primera década del movimiento wesleyano, la organización de adeptos en sociedades, clases y bandas preparó el contexto comunitario que facilitaría la formación espiritual y doctrinal, el ejercicio de una disciplina colectiva, y el cuidado pastoral. En este proceso no debe subestimarse el papel de los himnos de Carlos Wesley, el colaborador constante y fiel de su hermano Juan. Esta red de comunidades cristianas fue servida por líderes laicos que llevaban el título de «ayudantes» de Wesley. Debido a sus lealtades anglicanas, Wesley no permitió que fuesen llamados «ministros», ni que administraran los sacramentos. Pero, a partir de 1744, sí inició una conferencia anual que sirvió para unificar el movimiento y edificar a los líderes responsables. Para todos estos propósitos, el movimiento era una orden de evangelización dentro de la Iglesia anglicana, llevando a cabo una evangelización que apuntaba hacia la restauración de una santidad evangélica.

Careciendo de reconocimiento oficial, las sociedades metodistas fueron objeto de persecución y de violencia a manos de turbas populares, sin duda instigadas por las autoridades eclesiásticas. Y desde los niveles oficiales del anglicanismo, fueron acusados —entre otras cosas— de «entusiasmo». De acuerdo con su etimología, el término «entusiasta» significa literalmente «en

diosado» y fue utilizado en un sentido peyorativo. En su defensa, Wesley distinguió entre varias clases de entusiasmo, insistiendo en que la fe no sería auténtica a menos que fuera intensamente personal y experimental.

En efecto, las sociedades eran el contexto comunitario en que se realizaba la visión wesleyana de la santidad concreta. Los propósitos de estos grupos incluían: 1) fomentar entre sus miembros el crecimiento hacia la perfección en Cristo; 2) reconocer y ejercer los dones espirituales presentes en la comunidad; 3) animarse mutuamente en el amor; 4) velar los unos por los otros; 5) practicar la confesión de pecados y el ejercicio de una disciplina evangélica mutuas.

En estas sociedades la santidad tomaba forma concreta en las prácticas económicas de sus miembros. Eran comunidades de fe que demostraban mediante su vida visible que el evangelio no era meramente un hermoso ideal, sino una visión para la transformación de la realidad. Por eso Wesley se alegraba cuando encontraba sociedades en que los miembros practicaban la ética económica basada en el evangelio. «Aquí encontré un grupo de doce jóvenes, y casi sentí envidia de ellos. Vivían juntos en una sola casa, y continuamente compartían lo que ganaban por encima de lo necesario para vivir.»[27] En otro de sus escritos Wesley se refirió a la actividad de una de estas sociedades. «Se reunían todos los jueves a las seis de la mañana para tratar los asuntos en su agenda. Enviaron ayuda a los enfermos de acuerdo con la necesidad de cada uno. Luego entregaron el restante de lo recaudado de acuerdo con la urgencia de los necesitados. Así que despacharon el reparto en el curso de la semana. Repartieron el jueves lo que se había traído el martes.»[28]

El legado wesleyano

El metodismo surgió en Inglaterra, en el suroeste del país, a raíz de la predicación al aire libre de Whitefield, Wesley y otros, entre los sectores marginados de una sociedad que comenzaba a sufrir los dolores de parto de la revolución industrial. En los años 1738 y 1739 se amotinaron los obreros industriales y los mineros, impulsados por su desesperación ante el alza súbita de los precios en los comestibles. En su desesperación las turbas atacaron los almacenes de trigo, cuyo precio lo colocaba más allá de sus posibilidades de compra, robaron comestibles y quemaron fábricas. De estos mineros y obreros, medio salvajes y rústicos pero necesitados, Whitefield escribió, «Siento compasión por los pobres mineros ... son numerosos y son como ovejas que no tienen pastor». La desesperación de la clase obrera se convirtió en la materia prima del movimiento metodista.[29]

Sin duda el secreto del éxito del movimiento metodista descansa en su disposición a ser un movimiento popular, rompiendo con el sistema parroquial de la iglesia establecida, proclamando un evangelio de gracia y santidad que resultaba ser efectivamente salvador para las masas sumidas en la miseria. En efecto, rompieron el monopolio del establecimiento político-religioso, colo-

cando la fe al alcance del pueblo humilde. Dignificaban a las personas, haciéndolas protagonistas en su destino y participantes con sus semejantes en comunidades que ofrecían una alternativa a los sinsabores de su existencia anterior. El entusiasmo metodista otorgaba al mensaje evangélico el gusto de una fe profundamente personal y experimental.

En este contexto podemos recordar el compromiso de solidaridad con los pobres que asumieron Wesley y sus compañeros. Y especialmente notable es el protagonismo de Wesley en favor de los humildes al confrontar a sus adversarios en el sistema imperante. Denunció la opresión de los comerciantes y condenó uno de sus principios más elementales: la motivación del lucro, comprar barato y vender caro. Denunció a la industria de bebidas alcohólicas, no por ser personalmente abstemio ni por razones puramente moralistas, sino porque se enriquecían a costa de la sangre misma de la clase obrera. Denunció a los médicos, que estaban más motivados por el afán de lucro que por la compasión por los enfermos. Denunció a los abogados, que eran instrumentos claves en un sistema en que la justicia podía ser comprada con dinero. Otras formas de opresión que fueron objetos de su denuncia profética incluían el colonialismo, la esclavitud y la guerra.[30]

En las sociedades metodistas, Wesley introdujo innovaciones destinadas a aliviar el sufrimiento humano con la intención de convertir a los participantes en protagonistas de su propio proceso de liberación. Se ha señalado, no sin cierta razón, que esta «revolución» wesleyana contribuyó sustancialmente a salvar a Inglaterra de una revolución violenta, tal como la que se produjo en Francia.[31]

Pero aun durante la vida de Wesley, ya se advertía otra corriente de influencia metodista. A medida que avanzaba el siglo XVIII, aumentaba el número de miembros procedentes de la clase media inglesa. Para defender al movimiento contra las acusaciones del Estado —de subversión política y económica y de entusiasmo religioso— Wesley intentaba minimizar más y más las diferencias entre los valores evangélicos radicales del movimiento y los que predominaban en la sociedad. Un ejemplo de esto se halla en su sermón *Sobre el uso del dinero*, originalmente escrito apenas cinco años después de los explosivos comienzos del movimiento entre los mineros de Bristol.

«El peligro no está en el dinero en sí, sino en aquellos que lo utilizan. Puede usarse para mal ... y puede usarse para bien. ... La mayor preocupación de todos los que temen a Dios es saber usar este talento. ... Primero, ... *Gana todo lo que puedas. Aquí podemos hablar como los hijos de este siglo.* ... La segunda regla de la prudencia cristiana es ésta: *Guarda todo lo que puedas.* ... *No lo gastes para la gratificación personal.* ... Pero todo esto no es nada a menos que ... lo enfoque en su meta final. ... La tercera regla, ... Da todo lo que puedas. ... El que posee el cielo y la tierra ... te ha puesto en este mundo, no como propietario, sino como mayordomo» (cursivas mías).[32]

En defensa de Juan Wesley, habría que reconocer que su intención no fue relajar su radicalidad evangélica. En todos los casos en que Wesley vuelve a citar estas tres reglas, lo hace a fin de destacar la tercera, y en ningún caso vuelve a hablar de ganar todo lo que se pueda.[33] Pero «ganar todo lo que puedas» no es lo mismo que ganar lo necesario. Y aquí la visión evangélica de Wesley fue víctima de su elocuencia retórica. En otros sermones Wesley interpretó lo que quería decir con la segunda regla, «No gastes en tu propia persona, aquello que Dios te da para ayudar a los pobres».[34] Hasta el fin de su vida, Wesley no se cansaba de lamentar el materialismo creciente que notaba en un movimiento que atraía cada vez más miembros de las capas medias, incluso altas, de la sociedad inglesa. En el año 1766 lamentaba que «muchos metodistas se enriquecen llegando a ser amantes de este presente siglo».[35] Pero a la luz de estos cambios sociales (y espirituales) en el metodismo, el sermón *Sobre el uso del dinero* llegaría a confirmar los valores de la creciente clase media inglesa.

El legado wesleyano está presente, no sólo en el metodismo actual, sino en una serie de influencias e instituciones sociales en la sociedad occidental. En contra de su propia voluntad, Wesley dejó una Iglesia metodista. Frente a las necesidades urgentes del movimiento wesleyano en las colonias inglesas americanas, ocasionadas por la guerra de Independencia, Wesley finalmente ordenó a ministros para las comunidades norteamericanas. Sólo después de su muerte, llegaría el metodismo inglés a ser una denominación independiente.

Fieles a sus raíces en las clases populares, los metodistas organizaron escuelas paralelas para la educación de los niños de la clase obrera, víctimas del proceso de rápida industrialización que requería mano de obra barata. Esta iniciativa realmente revolucionaria (pues creaba una alternativa popular para los niños pobres al margen del sistema oficial) desembocaría en esa institución que conocemos como *escuelas dominicales*, al servicio de las principales denominaciones protestantes.

El surgimiento de agrupaciones obreras que seguirían su lucha en favor de condiciones laborales más humanas en la sociedad inglesa, en pleno proceso de revolución industrial, era otro de los legados metodistas. Muchos de los protagonistas procedían de las sociedades y clases metodistas, que en algunos casos proveían los antecedentes y los modelos para las nuevas organizaciones laborales.

Los esfuerzos por reformar el sistema carcelario, caracterizado por condiciones inhumanas, fueron parte de la herencia metodista. Las críticas a la política colonial, motivada por un capitalismo mercantil desenfrenado, también contribuyeron a una concientización de la sociedad inglesa. La oposición decidida de Wesley al tráfico esclavista —cuyo eje principal era el afán de lucro, la supremacía marítima y el dominio colonial de los ingleses— jugó un papel importante en la lucha que finalmente culminaría con una victoria sobre esta práctica despiadada en el parlamento inglés.

Cuando Juan Wesley murió en 1791 habría unos 80,000 miembros en las sociedades organizadas en «clases» bajo su cuidado pastoral. Las reuniones de las clases eran especialmente atractivas entre las capas obreras. En estos pequeños grupos encontraban comunión y apoyo mutuo. Todos eran participantes activos, gozando de la dignidad de pertenecer al pueblo de Dios. Estos grupos ofrecían una auténtica alternativa social y espiritual en medio de la sociedad inglesa convulsionada del siglo XVIII. La simple existencia de estas comunidades de los pobres y marginados constituye el mayor legado del movimiento wesleyano.

Movimientos del siglo XIX

Capítulo 18

La Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo

«Como los primeros discípulos se reunieron el primer día de la semana para partir el pan; acordaron que en esto, al igual que en todo lo demás, debían seguir el ejemplo de las iglesias primitivas, siendo guiados y dirigidos sólo por las Escrituras. La introducción de esta práctica implicaba una marcada aproximación al orden y disciplina de la Iglesia primitiva. ... Cuando esta pequeña manada fue llevada a considerar más atentamente al orden de las iglesias primitivas, encontraron que en todas ellas había una pluralidad de ancianos. ... De esta manera el orden de las iglesias primitivas llegó a establecerse progresivamente a medida que iba creciendo su comprensión de las Escrituras.» (*Memoria de Juan Glas*, XLI)[1]

«Nuestro deseo, para nosotros mismos y para nuestros hermanos, sería que, rechazando toda idea de que las opiniones humanas y los inventos de los hombres tengan autoridad, o lugar en la Iglesia de Dios, podamos cesar definitivamente nuestras contiendas en torno a estas cuestiones, y volver a la norma original y mantenernos firmemente en ella: tomando sólo la Palabra divina como nuestra regla; El Espíritu Santo como nuestro maestro y guía que nos conduce a toda verdad; y Cristo solo, tal como la Palabra lo presenta para nuestra salvación —para que, al hacerlo así, podamos vivir en paz entre nosotros, seguir la paz con todos los hombres, y la santidad, sin la cual nadie verá al Señor.» (Tomás Campbell: *Declaración y discurso*)[2]

«La Biblia sola, y únicamente la Biblia, en palabra y en hecho, profesada y practicada; sólo así se podrá reformar al mundo y salvar a la Iglesia.» (Alejandro Campbell: *El sistema cristiano*)[3]

El movimiento cristiano-discípulos surgió a principios del siglo XIX en los Estados Unidos, como consecuencia de una convergencia de dos corrientes tributarias restauracionistas: una de origen europeo y la otra estadounidense. Tomás y Alejandro Campbell, de origen escocés-irlandés, fueron los principales instrumentos para la transmisión de la primera corriente. La segunda se

originó en los movimientos de origen bautista y metodista, fuertemente influenciados por el extraordinario avivamiento evangélico, producto del «Gran Despertar» que conmovió a las iglesias en las colonias inglesas americanas en el transcurso del siglo XVIII. Esta segunda corriente se consolidó en plena zona fronteriza en los estados de Kentucky y Ohio, mediante una serie de campañas de evangelización (*Camp Meetings*). Tales reuniones condujeron a la formación de una nueva agrupación de congregaciones cristianas, especialmente adaptadas a una situación de precariedad social, característica de la sociedad rústica y marginada en la frontera.

Trasfondo británico del movimiento[4]

Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, surgieron en Gran Bretaña un número considerable de pequeños movimientos que apelaron al ideal de una restauración de las prácticas, culto y formas de organización halladas en la comunidad apostólica primitiva. Esta preocupación restauracionista se refleja hasta en los nombres con que se identificaban —Hermanos, Iglesia de Cristo, Discípulos—, etc. En medio de un cristianismo cuya fuente de autoridad se hallaba más en las tradiciones eclesiásticas que en la revelación escritural, cuyos credos eran demasiado complicados, donde la teología tendía a ser cada vez más altamente especulativa, donde el culto era formal y a los ministros les interesaba más el prestigio y el poder que el servicio, esta visión primitivista resultaba atractiva.

Uno de estos movimientos fue iniciado por Juan Glas (1695-1773), un ministro de la Iglesia presbiteriana escocesa establecida. En su lectura bíblica llegó a la conclusión de que en el Antiguo Testamento el pueblo de Dios y el estado de Israel eran idénticos, pero en el Nuevo Testamento la Iglesia era una comunidad netamente espiritual. En 1728 abandonó su puesto en la iglesia establecida, para formar una congregación independiente. Su visión era la restauración de las prácticas neotestamentarias primitivas.

Roberto Sandeman (1718-1771), el yerno de Glas, continuó la renovación comenzada por su suegro. La característica principal del movimiento era el deseo de restaurar las formas y las prácticas de la Iglesia primitiva neotestamentaria. Fomentaba la celebración semanal de la mesa del Señor, el ósculo santo entre los cristianos, ágapes fraternales, ofrendas benéficas semanales para los pobres, la amonestación fraternal entre los miembros y la comunidad de bienes. Las congregaciones eran independientes en su gobierno y las responsabilidades del ministerio eclesial recaían en manos de obispos, ancianos y maestros. Algunos de sus colegas en el movimiento en Escocia, a través de su propio estudio bíblico, llegaron a la convicción de que el bautismo debía ser por inmersión y sólo para creyentes. El grupo se denominó «bautistas escoceses antiguos». En el movimiento iniciado por Glas y Sandeman probablemente no llegaron a formarse más de unas veinte o treinta congregaciones en Gran Bretaña y en las colonias de Nueva Inglaterra. Pero sus ideas ejercieron una influencia importante sobre otros movimientos similares.

Otro movimiento similar al de Glas y Sandeman fue iniciado por los hermanos Haldane, Jaime Alejandro (1768-1851) y Roberto (1764-1842). Eran laicos influyentes en la Iglesia de Escocia. Les preocupaba la teología racionalista, el formalismo y la vida estéril de la Iglesia. Tras una profunda experiencia espiritual, rompieron sus relaciones con la iglesia establecida en 1799 y formaron una iglesia independiente en Edimburgo. Por un tiempo se dedicaron a fomentar la predicación evangelística con miras a una renovación de la Iglesia. Con esa finalidad en mente organizaron una escuela bíblica en Glasgow para formar jóvenes de condición humilde para el ministerio e invitaron a predicar en Escocia a un renombrado evangelista inglés, Rowland Hill (1744-1833).

En su congregación en Edimburgo instituyeron una serie de medidas a fin de restaurar el cristianismo primitivo en su propio contexto. Asumieron la independencia congregacional como el orden neotestamentario para la Iglesia. Comenzaron una celebración semanal de la Cena del Señor. Un poco más tarde se convencieron de que el bautismo por inmersión correspondía a la visión neotestamentaria y abandonaron la costumbre de bautizar a los niños. Todo esto lo hacían porque pensaban que una auténtica reforma de la Iglesia requería una conformidad exacta a las enseñanzas y prácticas apostólicas. Este énfasis sobre la restauración de un orden primitivo sería recogido por muchos movimientos de renovación, tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica, en los primeros años del siglo XIX, entre estos estaba el movimiento Cristiano-Discípulos.

Dos ministros irlandeses —del ala presbiteriana separatista— fueron claves en la introducción de esta visión restauracionista en los Estados Unidos: Tomás Campbell (1763-1854) y su hijo Alejandro (1788-1866). El padre de Tomás había sido católico romano en su juventud y se pasó a la Iglesia Irlandesa (anglicana) pues la encontró más ajustada a las enseñanzas bíblicas. Por su parte, Tomás se unió al movimiento presbiteriano separatista, porque encontraba la Iglesia de su padre carente de auténtica espiritualidad y celo evangélico, y desde 1798 comenzó a servir como pastor en una congregación separatista. Era una época de violencia sociorreligiosa en el norte de Irlanda, los protestantes militantes —organizados en sociedades secretas— intentaron expulsar a los católicorromanos de Ulster. En la oscuridad de la noche, militantes anónimos irrumpían en las casas particulares para buscar armas escondidas. Grupos protestantes armados atacaban aldeas católicas en las altas horas de la madrugada. Por su parte, los católicos organizaron sus propios grupos paramilitares para defenderse. Esto condujo a una rebelión irlandesa contra los ingleses en 1798. Aunque en 1801 la paz fue parcialmente restaurada, persistía un ambiente de mutua sospecha y malestar social. Frente a esta situación, Tomás Campbell se opuso a la formación de sociedades secretas y al uso de la violencia contra las personas de convicción religiosa diferente. Así mismo, se opuso a toda manifestación de intolerancia y violencia sectarias.

Varias corrientes contribuyeron a la formación sociorreligiosa de Tomás Campbell. En principio, la congregación independiente en la que participaba era notablemente abierta en su actitud hacia otras visiones y corrientes espirituales presentes en Gran Bretaña. Entre estas estaba la nueva corriente restauracionista representada por el movimiento de Glas y los hermanos Haldane.

Una segunda influencia en la vida de Campbell resultó de las noticias del nuevo estilo «evangélico» de predicación libre, introducido por Whitefield y Wesley, y continuado por Rowland Hill y otros en su época. Esto sirvió para despertar su interés en una evangelización más auténticamente popular. El énfasis de estos movimientos sobre la restauración de un cristianismo neotestamentario aumentó su estima de las Escrituras como base adecuada para la organización y la unidad de la Iglesia.

Una tercera situación que afectó profundamente a Campbell fue el espíritu sectario que caracterizaba a la sociedad irlandesa de la época. Tomás había sido influenciado por los escritos del filósofo inglés Juan Locke, que animaba a las autoridades seculares a tolerar plenamente a los grupos religiosos disidentes, aun habiendo una iglesia establecida, y a los grupos religiosos a ser más tolerantes ante la pluralidad de opiniones y prácticas en su seno. Defendía el derecho del individuo a elegir libremente su afiliación religiosa y expresar su fe. Sin embargo, las diferencias profundas siguieron produciendo amargura entre las denominaciones y divisiones entre los grupos presbiterianos. Tomás tomó iniciativas personales a fin de resolver los conflictos entre varios grupos, pero no logró su objetivo.

Tras estos esfuerzos infructuosos en su búsqueda de la unidad, y con problemas de salud, en 1807 Tomás Campbell decidió emigrar al Nuevo Mundo con la idea de trasladar también a su familia en el futuro. Era una época de mucha migración entre familias de origen escocés-irlandés debido a la turbulencia política, las disensiones religiosas, y la opresión económica a manos de los grandes terratenientes; situaciones que hacían la vida casi imposible para muchos.

A su llegada al Nuevo Mundo, Tomás Campbell se dirigió al condado de Washington, en la parte occidental de Pensilvania. Esta área había sido colonizada principalmente por inmigrantes de origen escocés-irlandés de confesión presbiteriana. La mayoría pertenecía a la Iglesia oficial de Escocia, aunque existía una minoría de congregaciones separatistas, como en el caso de Campbell. Debido a la escasez de ministros presbiterianos en la frontera estadounidense, Campbell frecuentemente fue invitado a predicar en las congregaciones de todas las agrupaciones.

Él lamentaba las facciones dentro de la Iglesia presbiteriana en Irlanda. Pero pronto descubrió que las congregaciones presbiterianas transplantadas en la frontera estadounidense eran aun más exclusivistas e intolerantes que las de Escocia e Irlanda. Invitado por una de las congregaciones para presidir

la celebración de la Cena del Señor, Campbell notó la presencia de personas de varias de las ramas presbiterianas que no habían podido participar de la mesa del Señor en muchos años. Su espíritu pastoral y abierto le llevó a incluirlos en la celebración eucarística. Por esta acción fue acusado de herejía por el presbiterio y se le suspendió el derecho de predicar en congregaciones presbiterianas por tiempo indefinido. Todos sus intentos de apelar la decisión resultaron infructuosos y quedaron suspendidas sus relaciones con el Sínodo Asociado Presbiteriano de América.

No obstante, persistió en la predicación y la celebración de la mesa del Señor en círculos de amigos y conocidos. El tema que recurría vez tras vez en su predicación era la unidad cristiana con base en la Biblia. «La regla, mis estimados oyentes, es ésta, donde hablan las Escrituras, hablamos nosotros, donde guardan silencio las Escrituras, nosotros guardamos silencio.»[5] Con base en esta convicción, Campbell llegó a proponer en agosto de 1809 la organización de «La Asociación Cristiana de Washington», a fin de fomentar la unidad entre las iglesias cristianas. El grupo organizador decidió construir una casa para la celebración de cultos y la predicación y pedir a Campbell la articulación de una visión que incluía los objetivos y la organización de la agrupación. Esta fue la ocasión de su *Declaración y discurso*, cuyos principios básicos eran: el derecho de cada individuo a formar su propia opinión; la autoridad exclusiva de las Escrituras; el carácter nocivo del sectarismo; y la unidad cristiana basada en una conformidad exacta con la Biblia.[6]

Mientras tanto, su hijo Alejandro permaneció en Irlanda con su madre y seis hermanos menores. Un año más tarde, Tomás mandó a traer a su familia. Se embarcaron el día primero de octubre de 1808, pero sufrieron naufragio en la costa escocesa, y tuvieron que permanecer casi un año más en Escocia. Alejandro, aprovechando su estadía en Glasgow, tomó estudios universitarios. También estuvo en estrecho contacto con el movimiento iniciado por los hermanos Haldane y esta relación habría de influir poderosamente en el desarrollo de su visión. Grenville Ewing, el director de la escuela bíblica para la formación de predicadores laicos, fundada por los Haldane en Glasgow, llegó a ser amigo íntimo de Alejandro. Su visión de un cristianismo puro, sencillo y evangélico, en el que serían superadas las divisiones basadas en los credos y actitudes sectarias, resultaba atrayente. Enfatizaba cada vez más, una restauración exacta de las prácticas y formas de organización de la Iglesia primitiva. Mediante los escritos de Glas y Sandeman y las conversaciones con Ewing y los hermanos Haldane, Alejandro iba formando una visión de reforma radical sobre una base estrictamente bíblica: gobierno congregacional; un ministerio libre de los tradicionales derechos y privilegios clericales; pluralidad de ministerios en la congregación; celebración semanal de la Cena del Señor; y la fe como respuesta al testimonio escritural.

Durante ese año, Alejandro se sentía cada vez más intranquilo dentro de la iglesia presbiteriana, aun en su rama separatista, y mucho más cómodo en los

círculos independientes, como el grupo de Sandeman en Glasgow. Además, la visión articulada por el filósofo Juan Locke, sólo aumentaba su inquietud. «La Iglesia de Cristo debe hacer, como condiciones para participar de su comunión, esas cosas, y solamente esas cosas, que el Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras ha declarado expresamente que son necesarias para la salvación.»[7]

Cuando la familia Campbell pudo finalmente embarcarse hacia el Nuevo Mundo —en agosto de 1809— Alejandro se hallaba más comprometido con la visión independiente, y no con la presbiteriana separatista en que había crecido. Cuando se encontró con su padre descubrió que él también —por otro camino— había pasado por el mismo itinerario espiritual para llegar a una visión restauracionista de la Iglesia.

Los esfuerzos de la «Asociación Cristiana de Washington», organizada para fomentar la unidad entre las agrupaciones cristianas, resultaron infructuosos, y en mayo de 1811 la «Asociación» se constituyó en iglesias de gobierno congregacional. Los Campbell, padre e hijo, fueron llamados al ministerio. De acuerdo con los principios restauracionistas, tomaron las prácticas y la formas de la Iglesia primitiva como normas para regir la vida de las congregaciones. Celebraron semanalmente la mesa del Señor y comenzaron a bautizar a los nuevos creyentes por inmersión. Para iniciar esta nueva práctica en sus congregaciones, los Campbell, padre e hijo, recibieron el bautismo por inmersión de manos de un predicador bautista. De modo que ahora la preocupación prioritaria pasaba a ser la restauración de la Iglesia y luego, con base en ésta, la unidad entre los cristianos. Pero deseosos de concretar su visión de unidad, en 1815 las congregaciones campbellitas pasaron a formar parte de una asociación de congregaciones bautistas.

A fines de 1821, Alejandro Campbell conoció al joven presbiteriano, Walter Scott en Pittsburg. Nacido en Escocia en 1796, Scott había tenido un itinerario espiritual muy similar al de los Campbell. Una vez inmigrado a los Estados Unidos en 1818, encontró empleo en la escuela del líder de una pequeña congregación de «cristianos primitivos», similar a los grupos de los hermanos Haldane en Escocia. Allí descubrió los escritos de Glas, Sandeman, los Haldane y el filósofo Juan Locke. Como consecuencia de sus estudios y reflexión llegó a la conclusión de que la única confesión de fe cristiana necesaria era «Jesús es el Cristo».

Scott, altamente dotado en la predicación, fue invitado a servir como evangelista itinerante entre las congregaciones asociadas de bautistas y discípulos en la zona occidental de Pensilvania y el sureste de Ohio. Su mensaje fundamental, que correspondía a los cinco dedos de la mano, consistía en fe, arrepentimiento, bautismo, perdón de pecados, y el don del Espíritu Santo. Mensaje que pudo comunicar con claridad y poder a sus oyentes sencillos, rústicos e iletrados de la frontera. De modo que centenares de nuevos creyentes comenzaron a entrar en la iglesia, sin tomar muy en cuenta las tradiciones bau

istas, convirtiéndose así más en discípulos que en bautistas. En consecuen-
ia, las tensiones entre los bautistas y los discípulos aumentaron hasta el pun-
o en que se rompieron las relaciones fraternales que se habían formalizado
nos quince años atrás. La separación, iniciada por los bautistas ortodoxos,
esultó en una división entre congregaciones de orientación bautista y otras de
isión campbellita, que también produjo amargas separaciones a nivel
ongregacional. Para el año 1830, el movimiento de los discípulos, que había
urgido directamente de la iniciativa de los Campbell, se limitaba a un grupo
e congregaciones en la zona fronteriza de Pensilvania y Ohio, inspirado por
na visión para la restauración neotestamentaria y la unidad de la Iglesia.

Trasfondo estadounidense del movimiento[8]

Aunque una de sus fuentes era de origen europeo, el ala cristiana del movi-
niento era característicamente estadounidense en su desarrollo y en su espíri-
u y forma de organización. En las colonias inglesas de América del Norte se
abía experimentado una renovación de fe, conocida como el «Gran Desper-
ar», en el que jugó un papel importante la predicación de Jonatán Edwards y
orge Whitefield, asociado cercano de Juan Wesley. Fue especialmente la pre-
icación de Whitefield, la que avivó los espíritus de los cristianos nominales
atrajo a muchas personas al arrepentimiento y a la fe por primera vez. Du-
ante toda la última mitad del siglo XVIII, este avivamiento fue continuado por
redicadores pioneros en las áreas fronterizas y luego, a comienzos del siglo
IX, cruzó las montañas hacia Kentucky y Tennessee donde se inició un «Se-
undo Gran Despertar».

Con el desestablecimiento de la religión en las colonias norteamericanas,
as iglesias europeas tradicionales —que dependían del apoyo del poder civil
ara la continuación de su hegemonía— vieron decaer estrepitosamente su
nfluencia. Durante las décadas inmediatamente después de la guerra de Inde-
endencia, la influencia de las iglesias bajó considerablemente. Se estima que
urante este período la afiliación eclesial no pasaba del 5% al 10% de la
oblación.[9]

El desestablecimiento de la religión dio lugar a nuevos métodos de evange-
ización. La Iglesia ahora tendría que depender para su crecimiento de su
oder para persuadir y de una disposición libre y voluntaria para pertenecer a
lla. En esta nueva situación, la predicación evangelística de avivamiento
rodujo su cosecha, atrayendo a mucha gente sencilla y humilde. De esta
anera, una cristiandad en que la influencia de la aristocracia y del clero
abía sido dominante, se iba transformando en congregaciones menos jerár-
uicas y dogmáticas y más democráticas y tolerantes.

Fueron esencialmente tres las corrientes tributarias estadounidenses que
esembocaron en el movimiento que llegaría a denominarse mucho más tarde
en 1968) como Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo): un movimiento de
rigen metodista en las colonias sureñas de Virginia y Carolina del Norte; un

movimiento de origen bautista de orientación congregacionalista; y el movimiento que surgió del avivamiento en la zona fronteriza occidental, en las campañas de evangelización (*Camp Meeting*) en Cane Ridge, Kentucky.

El metodismo norteamericano, desde sus comienzos, había sido episcopal en su organización. Pero en la frontera estadounidense algunos de los predicadores cuestionaron la forma en que Asbury, el primer obispo, desempeñaba este poder. Deseaban aplicar los ideales de libertad y autogestión local al gobierno de la iglesia. En 1794, tras algunos años de infructuosos esfuerzos para democratizar la organización episcopal de la iglesia, un grupo de metodistas encabezados por los predicadores O'Kelly y Haggard formaron una nueva agrupación, denominada sencillamente como «Iglesia Cristiana». Los principios fundamentales que caracterizaron al movimiento eran: 1) igualdad entre todos sus predicadores; 2) no reconocían a obispos, superintendentes y ancianos gobernantes, como lo solían hacer los metodistas; 3) tanto ministros como laicos tenían plena libertad para interpretar las Escrituras; 4) se afirmaba el principio de la independencia congregacional; 5) la función de la conferencia sería aconsejar y las congregaciones gozarían del derecho a llamar a sus propios pastores.

Unos cinco años después, surgió otro movimiento en Nueva Inglaterra a partir de la disidencia de dos jóvenes pastores de condición humilde en la Iglesia bautista, Elías Smith y Abner Jones. Ambos protestaron contra las doctrinas de un calvinismo extremo que sostenía una doble predestinación divina: unos a la salvación y otros a la perdición, limitando así el alcance de la obra redentora de Cristo a los elegidos. Tampoco estaban satisfechos con la supremacía del credo de la ortodoxia calvinista, pues preferían un acercamiento más directo y sencillo al mensaje evangélico y la restauración de la fe y prácticas de la Iglesia primitiva. Finalmente, en 1801 Jones organizó una congregación independiente en Lyndon, Vermont, a la que identificó sencillamente como «Iglesia Cristiana». Smith y Jones continuaron un ministerio itinerante por casi cuarenta años, y durante este período el movimiento se extendió hasta abarcar congregaciones a través de toda Nueva Inglaterra y en Canadá, Nueva York, Nueva Jersey, Pensilvania y Ohio.

El líder principal del movimiento que surgió del explosivo avivamiento ocurrido en la campaña de evangelización, celebrada en 1801 en Cane Ridge, Kentucky, en plena región fronteriza, era Barton Stone. Descendiente de gobernantes y ciudadanos prominentes en la política colonial americana, Stone fue criado y recibió su educación formal en la zona fronteriza en el sur de Virginia. Confrontado con la doctrina calvinista tradicional de la predestinación, se desesperaba ante la posibilidad de algún día hallar la dicha de la salvación. Pero cuando un día captó la visión de un Dios de amor, todo se le aclaró y el evangelio se convirtió en una buena noticia para él. Originalmente encaminado hacia una carrera de derecho, la abandonó y optó por el ministerio en la Iglesia presbiteriana reformada. Pero, con deudas que pagar, Stone

primero se dedicó a la enseñanza en Georgia. Aquí conoció a uno de los líde-es metodistas disidentes quien compartió con él su visión congregacionalista le la Iglesia.

Después de un intervalo de varios años de trabajo como maestro, y de signi-icativos contactos para su vida posterior, fue comisionado por el presbiterio para predicar en dos iglesias de la frontera en Kentucky, Cane Ridge y Concord. Su ministerio fue bien recibido por la gente sencilla y pueblerina de la fronte-a y pronto obtuvo un pastorado permanente. El sistema de doctrina calvinista no le convencía y francamente tenía problemas con algunas de sus definicio-nes confesionales y con su organización eclesiástica. Lo que sí tenía sentido para Stone era la experiencia de una auténtica espiritualidad evangélica prac-icada en la vida cotidiana. Así que, a pesar de sus dudas, fue ordenado al ministerio presbiteriano en 1798.

Para esta época la vida fronteriza en la historia estadounidense era difícil por muchas razones. Desde la guerra de Independencia, la población concen-rada en las trece colonias atlánticas comenzó a desplazarse hacia el Oeste. Y pronto se produjo una avalancha migratoria hacia esa área. La mentalidad característica de la gente de la frontera era individualista y esto resultaba en un aumento de los problemas sociales producidos por la falta de respeto de la ley, el bienestar común, e indiferencia hacia la Iglesia. Los vicios del alcoho-ismo, la infidelidad, la violencia hacia los semejantes, etc., eran endémicos. La dura lucha por sobrevivir en este medio hostil tendía a embrutecer a las personas, quienes perdían el sentido de solidaridad, la compasión para con us semejantes, su sensibilidad, en fin, su humanidad.

Fue en este contexto que algunos predicadores —en la tradición del aviva-niento— organizaron las primeras campañas para la evangelización de las onas fronterizas del Oeste. Estos encuentros al aire libre atraían a centenares le personas del área que acudieron con provisiones para permanecer acampa-las mientras duraba el evento. El primero, organizado en julio de 1800, mar-ó el inicio de una nueva institución típicamente estadounidense: las campa-ias evangelísticas. Al año siguiente, Barton Stone asistió a un encuentro or-ganizado en un condado cercano. Convencido de que había llegado un nuevo lía para la Iglesia cristiana en la frontera, decidió sembrar las semillas del avivamiento entre sus congregaciones. El segundo «Gran Despertar» llegó a u apogeo en la congregación de Stone, del 7 al 12 de agosto de 1801.

La campaña evangelística de Cane Ridge fue todo un acontecimiento, tanto ocial como espiritual. La gente llegó de todas partes. Venían motivadas por a curiosidad al igual que por la soledad. Entre ellos había ciudadanos sólidos serios (de cada diez asistentes, uno era miembro de una iglesia) y otros, rancamente de carácter dudoso. En el curso del encuentro, asistieron entre einte y treinta mil personas, más del 10% de la población del estado. Aunque l encuentro fue organizado por los presbiterianos, también participaron pre-licadores bautistas y metodistas que se subían sobre los troncos de los árboles

cortados en el bosque para proclamar el mensaje del amor de Dios para con los pecadores. La comunicación fue altamente emotiva, y no meramente intelectual. Un investigador de nuestros tiempos ha descrito el evento en los siguientes términos: «Cane Ridge fue, con toda probabilidad, el avivamiento más desordenado, más histérico, y más grande de toda la era pionera americana.»[10] Los que vinieron para burlarse terminaban arrepintiéndose. Se produjeron fenómenos sumamente extraños. Muchos de los oyentes se caían y rodaban por el suelo. Las cabezas de otros repentinamente se sacudían violentamente mientras emitían sonidos extraños, parecidos a los gruñidos y ladridos de los perros. Unos se mataban de la risa, mientras que otros entonaban canciones celestiales. Otros se pusieron a bailar o a correr en medio de los gritos de alegría. Esta liberación de las inhibiciones era característica de todos estos encuentros. Stone escribió en *El mensajero cristiano* treinta años después «Yo vi la fe de Jesús manifestada en las vidas de los cristianos más claramente en ese evento que en todas mis experiencias previas o posteriores».[11]

Aunque Stone tenía ciertas reservas en cuanto a la histeria y sus manifestaciones, no dudaba en reconocer la presencia del Espíritu de Dios en el evento. Había presenciado la comunicación de la gracia de Dios en personas incultas, embrutecidas y endurecidas, que de otro modo no hubieran sido tocadas por el Espíritu de Dios. También notó, con gran satisfacción, la superación de ese espíritu sectario que nutre al sistema denominacionalista. «Todos cantábamos unidos los mismos cánticos de alabanza, todos nos unimos en la oración, todos predicamos el mismo mensaje —una salvación de gracia ofrecida a todos mediante la fe y el arrepentimiento.»[12]

La reacción contra el avivamiento no se hizo esperar. Los ministros presbiterianos de Kentucky resintieron la falta de seriedad en cuanto a las distinciones clericales tradicionales entre predicadores ordenados y no ordenados; la falta de respeto por la doctrina calvinista de la doble predestinación —de unos a la salvación y de otros a la perdición—; la falta de orden que merecía, según ellos, un evento religioso. Estaban en juego las actitudes asumidas por las denominaciones históricas hacia la posición del clero, las definiciones doctrinales de sus sistemas teológicos y su concepto básicamente clasista de orden y decencia. Para el presbiterio, el avivamiento era un problema y, más que una bendición, se consideraba una maldición. Los ministros que participaron en el avivamiento fueron acusados, no sólo de excesos sino también de desviación doctrinal y del orden eclesiástico. Así mismo, estaba en juego la ortodoxia y su sistema religioso e institucional. Como resultado de esta confrontación con el poder eclesiástico, aunque sólo dos ministros fueron oficialmente acusados de desviación doctrinal, el 10 de setiembre de 1803 los cinco ministros presbiterianos que participaron en el avivamiento se retiraron del presbiterio, en actitud de protesta.

Aunque los disidentes habían rechazado la autoridad del sínodo seguían considerándose presbiterianos y, en el otoño del mismo año, se organizaron

en un nuevo presbiterio compuesto de seis ministros y de unas quince congregaciones en el norte de Kentucky y el sur de Ohio. Seguían insistiendo en que las confesiones históricas no debían ser bases para la comunión cristiana y que sólo las Escrituras proveen una norma adecuada para la fe y vida de la iglesia. A diferencia de los sínodos tradicionales, las relaciones en el nuevo presbiterio eran fraternales e informales, sin ejercer un control central sobre la confraternidad de congregaciones participantes. Pero aun esta forma de organización resultó ser temporal, pues unos diez meses más tarde unánimemente dieron el paso de disolver el sínodo y declarar libres a las quince congregaciones en una asociación que llamaron «Iglesia Cristiana». En lo que iba a convertirse en uno de los documentos más importantes para la historia del movimiento, los responsables de su redacción «declararon su fuerte deseo de unidad cristiana, afirmaron el derecho de cada congregación a gobernarse a sí misma, señalaron a la Biblia como la única norma para la fe y vida de los cristianos, rechazaron la *Confesión de Fe de Westminster* porque la encontraban no sólo inútil sino también nociva».[13] Se trata de un documento caracterizado por una profunda espiritualidad evangélica.

Consecuente con esta visión, Barton Stone cuestionó aún más la teoría tradicional con que las iglesias establecidas habían venido interpretando la obra redentora de Cristo. Resistía las presiones dogmáticas que afirmaban que la muerte de Cristo era sólo para la salvación de los predestinados. También resistió la tradición anselmiana que sostenía que la muerte de Cristo era para apaciguar la ira de un Padre vindicativo y servía para reconciliar a Dios con la humanidad. Por el contrario, en su experiencia cristiana y ministerial en la frontera aldeana, se había dado cuenta de que el amor de Dios hacia la humanidad necesitada es constante, y que es la actitud humana hacia Dios la que necesita ser cambiada, y no la de Dios hacia los seres humanos. Pero siempre reconoció que la salvación humana no depende de su comprensión de la doctrina, sino de la gracia de Dios.

En el curso de las próximas dos décadas y media, y a través de una serie de altibajos, el movimiento creció hasta alcanzar a unos doce mil miembros. En esta zona fronteriza rural e inhóspita los predicadores se sostenían labrando la tierra y servían a muchas congregaciones mediante la itinerancia. Con su forma de gobierno congregacionalista, habilitaban a los cristianos comunes y corrientes, dotándoles con autoridad para tomar decisiones e iniciativas en la iglesia, de modo que simples cristianos llegaban a ser plenos protagonistas en el quehacer eclesial, pues dependían de predicadores laicos para la edificación de la vida congregacional.

La formación del movimiento Cristiano-Discípulos

Alejandro Campbell y Barton Stone se conocieron durante una visita de Campbell a Kentucky en 1823. Si la unión de los dos grupos hubiera dependido de la capacidad de ambos para ponerse de acuerdo, nunca habría ocurrido.

Pero a pesar de las notables diferencias entre ellos, compartieron una visión común para la restauración de la Iglesia, con base en el Nuevo Testamento como camino de la unidad de los creyentes. Los Cristianos y los Discípulos, activos en las mismas áreas de la frontera estadounidense, tenían mucho en común: una visión primitivista de restauración cristiana; la unidad esencial de la Iglesia; un rechazo de la autoridad del credo; prácticas bautismales y eucarísticas similares; visiones ministeriales marcadamente anticlericales; gobierno congregacional; y su oposición a nombres no bíblicos como «bautista» y «presbiteriana», prefiriendo llamarse a sí mismos sencillamente *Cristianos* y *Discípulos*.

De modo que no fue ninguna sorpresa que la unidad entre ambos movimientos dependiera de las bases, y que a partir de 1828 las congregaciones de los dos grupos comenzaran a relacionarse a nivel local, y a unirse a partir de 1831. La unión de los grupos en Kentucky respondió principalmente a la iniciativa de Stone, posteriormente apoyada por Campbell. En este proceso fue muy clave la obra de evangelistas itinerantes que producía nuevos creyentes con identidades que no eran estrictamente ni *Cristianos* ni *Discípulos*. De modo que la creación del movimiento que resultó en la denominación, Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) se debió más al éxito de sus evangelistas itinerantes que a cualquier otro factor. En los años 1830-1833 se unieron cerca de diez mil miembros relacionados con Stone y unos doce mil campbellitas. Veinticinco años más tarde el movimiento contaría con 190 000 miembros, gracias a una evangelización adaptada a las condiciones de vida fronteriza.

Pero, en las décadas siguientes, este movimiento, iniciado principalmente entre los marginados y desheredados de la frontera estadounidense, llegaría a ser cada vez más una denominación establecida, compuesta de la nueva clase media emergente. «La mayoría de los Discípulos compartían el afán estadounidense por la acumulación de los bienes. El culto al dinero y al poder podía hallarse en todas las revistas de la Iglesia. ... «El Señor nunca dijo, No ganarás dinero. Es tu deber solemne ganar dinero».... «Los bienes, en sí, son una bendición individual y nacional».»[14] La capacidad para adquirir dinero era percibida como una de las bendiciones supremas. Los magnates estadounidenses de la época, Carnegie, Vanderbilt y Rockefeller fueron convertidos en símbolos a ser emulados y muchos Discípulos llegaron a asociar la rectitud de vida con la adquisición de los bienes.[15] Incluso, la benevolencia de algunos de los magnates entre los Discípulos, Drake y Butler, resultó en Universidades nombradas por ellos. La gran mayoría de los líderes de los Discípulos apoyaba el individualista sistema capitalista norteamericano y admiraban a los acaudalados.

Sólo una minoría entre ellos protestaba, en nombre del evangelio, ante este proceso que transformaría a la iglesia, adaptada a los marginados de la frontera, en una iglesia en que se acomodaban los pudientes y poderosos. «Lo

pobres, en vez de los ricos, han servido para bien en el mundo. Jesús nuestro Señor era pobre, muy pobre, y también lo fueron sus discípulos.»[16] Pero estos representaban una minoría muy pequeña dentro del movimiento, y procedían principalmente de los estados rurales del sur y del medioeste. Una de las consecuencias de estas diferencias sociales, regionales y teológicas ha sido la división del movimiento en tres agrupaciones principales. Además de la Asamblea General de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo), están las Iglesias de Cristo, desde 1906 y la Convención de las Iglesias Cristianas, a partir de 1955.

Otro de los rasgos de radicalismo que encontramos en el movimiento restauracionista es su actitud contraria al uso de la violencia coercitiva a fin de establecer la paz social, fuera ésta secular o eclesiástica. Por su parte, Alejandro Campbell fue un pacifista decidido. En todos sus escritos, Campbell expresó abiertamente su oposición total a la guerra. Descartaba, como no pertinentes para los cristianos, los antecedentes veterotestamentarios de las guerras israelitas y enfatizaba la visión neotestamentaria de Jesús, «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo mis servidores pelearían».[17] Afirmaba que los principios cristianos eran opuestos totalmente a la guerra. Barton Stone asumió una posición similar. Ya en 1827 escribió en *El mensajero cristiano* que «la guerra y la esclavitud son los males más grandes en el mundo».[18]

Sin embargo, la crisis provocada por la guerra con México, en 1846-1847, reveló una creciente ausencia de unanimidad entre los líderes del movimiento, y más todavía entre los miembros de las iglesias. La guerra civil de 1860 y la hispanoamericana de 1898 pusieron aún más de manifiesto la erosión de la convicción pacifista en las iglesias. Finalmente, el apoyo decidido a la pena capital, de parte de líderes de la iglesia en las últimas décadas del siglo XIX, sencillamente reflejaba la manera en que el movimiento Cristiano-Discípulos había llegado a ser típicamente estadounidense y clasemediero en sus valores y en su afán por proteger sus intereses y asegurar la paz social mediante una rigurosa ejecución de las sanciones de ley y orden.[19]

En sus comienzos, este movimiento había cuestionado radicalmente la iglesia establecida con sus reclamos de poder económico y político, y con sus confesiones y credos tradicionales destinados a conservar su hegemonía doctrinal y religiosa. Su agenda inicial apuntaba a restaurar la simplicidad de la fe y las formas neotestamentarias en la Iglesia. En la región fronteriza estadounidense los Discípulos y los Cristianos supieron solidarizarse con los marginados sociales, mediante sus formas populares de evangelización, su visión centrada en la fe y no en el credo, su anticlericalismo, su visión de la participación eclesial fraternal y no coercitiva, y su ideal de la vida cristiana basada en un evangelio de paz.

Pero, a partir de 1860 en adelante, el movimiento experimentó un proceso creciente de aculturación y llegó a ser parte de una corriente de movilidad

social ascendiente, acompañada de un creciente espíritu de patriotismo estadounidense. De modo que la familia de Iglesias Cristiana-Discípulos (que en la actualidad abarca de cinco a seis millones de miembros) junto con otras denominaciones estadounidenses mayoritarias, como los bautistas y los metodistas, se ha convertido *de facto* —a través de este proceso sociológico— en una parte importante de la iglesia establecida en los Estados Unidos.

Capítulo 19

Los Hermanos de Plymouth

«Yo era abogado, pero me di cuenta de que si el Hijo de Dios se había entregado por mí, yo me debía enteramente a Él. ... Anhelaba entregarme completamente a la obra del Señor, y pensé hacerlo entre los católicos pobres de Irlanda. Así me hicieron someterme a la ordenación. ... Tan pronto como fui ordenado, me marché entre los campesinos pobres de las montañas de Irlanda, a una región salvaje y silvestre, donde permanecí dos años y tres meses, trabajando como mejor podía. Pero me di cuenta de que la tarea que me asignaron no correspondía a lo que la Biblia decía de la Iglesia y de la fe cristiana. Y tampoco correspondía a los resultados producidos por la acción del Espíritu de Dios. ... Obrando día y noche entre un pueblo que era tan salvaje como las montañas en que vivían, mi turbación de alma me llevó a someterme plenamente a las Escrituras.» (Juan Nelson Darby: *Carta al Profesor Tholuck*)[1]

«Cristo sentía una predilección por los pobres. Y desde que yo me convertí, también la siento. Deje que aquellos que prefieren a las clases altas se salgan con lo suyo. Cuando yo me encuentro entre ellos, y me ha sucedido en Londres, se me enferma el corazón. Yo voy a los pobres. Encuentro la misma naturaleza malvada en ellos que en los ricos. Pero hay esta diferencia. Los ricos, y aquellos que desean conservar su estilo de vida acomodado y su posición social, discuten la cuestión, ¿cuánto de Cristo pueden apropiar para sí, sin tener que comprometerse? Y los pobres preguntan, ¿cuánto de Cristo pueden tener para consolarlos en sus miserias?» (Juan Nelson Darby: *Cartas* I, 205)[2]

«De acuerdo con las Escrituras, los creyentes, reunidos como discípulos de Cristo, están libres para partir el pan entre ellos, como el Señor les ha enseñado, y ... cada día del Señor se debe recordar la muerte del Señor, tal como nos ha mandado.» (Antonio Norris Groves: *Memorias*)[3]

«No dudo que esta sea la voluntad de Dios para nosotros: debemos reunirnos con toda sencillez como discípulos, sin esperar la iniciativa del púlpito o del clero, sino confiando en que el Señor nos edifica, ministrándonos como Él quiera por medio de nosotros mismos.» (Antonio Norris Groves: *Memorias de Lord Congleton*)[4]

«A los pocos días, él me llamó y me preguntó si yo no me oponía a la guerra por razones de conciencia. Yo respondí que sí. Luego, me siguió preguntando cómo podía someterme a ese artículo que declara, «Es lícito para los hombres cristianos tomar las armas cuando así lo ordena la autoridad civil». Hasta ese momento, no se me había ocurrido que estaba allí. Lo leí, y luego respondí, «Jamás lo afirmaría». Así, de esta manera, terminó mi relación con la Iglesia anglicana, y yo que estaba a punto de ser ordenado en esta comunión.» (Antonio Norris Groves: *Memorias*)[5]

Trasfondo histórico del movimiento de los Hermanos de Plymouth

El movimiento de los Hermanos comenzó en Dublín a partir de 1827, y en Plymouth a partir de 1831, con la organización de una asamblea de Hermanos. El movimiento se originó con reuniones de hermanos y hermanas en sus casas particulares para partir el pan de la comunión y ser edificados mutuamente mediante el ministerio de la Palabra. Pero, para comprender este movimiento, será necesario colocarlo en su contexto histórico y señalar las corrientes que contribuyeron al surgimiento, no sólo de éste sino también de otros movimientos más o menos similares.

Durante la primera parte del siglo XIX, Gran Bretaña fue sacudida por una considerable turbulencia política y económica que provocó inquietudes entre varias agrupaciones religiosas y en distintos estratos socioeconómicos. Las relaciones tradicionales entre la Iglesia anglicana establecida con los católicorromanos, por un lado, y con los disidentes, por el otro, fueron afectadas por una serie de decisiones tomadas por el parlamento británico. Desde 1673, el Acta de Prueba, había decretado que todos los que ejercían funciones militares o civiles, residentes dentro de un radio de 48 kilómetros de Londres, estarían obligados a tomar la Cena del Señor de acuerdo con los ritos de la Iglesia de Inglaterra, bajo pena de perder sus puestos. En 1828 este estatuto fue abrogado. Y al año siguiente se les concedió a los católicorromanos el derecho a ser elegidos a la Cámara de los Comunes y a otros cargos públicos. En 1832 se aprobaron varias reformas en el sistema de representación parlamentaria que transferían el poder de las manos de la nobleza anglicana a las clases medias, aumentando así la influencia no-conformista. Algunos eclesiásticos conservadores temían que fueran afectados los mismos cimientos de la relación entre la Iglesia y el Estado. En este contexto, se volvió a cuestionar la naturaleza de la Iglesia, a la luz de sus raíces, y el primitivismo se convirtió en uno de los elementos fundamentales para enfocar una reforma de la Iglesia. Esta situación contribuyó al surgimiento de una variedad de nuevos movimientos religiosos que, de una manera u otra, apelaban al cristianismo primitivo para encontrar las claves para una renovación de la Iglesia.

El «movimiento de Oxford» surgió entre un grupo de clérigos jóvenes intelectuales y aristócratas en el Colegio Oriel de la universidad, iniciando así el partido anglocatólico en la Iglesia de Inglaterra. Para la reforma de la Iglesia,

llos apelaron a los padres de la Iglesia y a sus raíces en el catolicismo antiguo, más bien que a los apóstoles y a la comunidad neotestamentaria. Por eso volvieron a fomentar tradiciones antiguas, tales como la sucesión apostólica del clero, una visión sacramentalista de la salvación, el carácter sacrificial de la Cena del Señor, la confesión auricular, los ayunos, el celibato del clero, la veneración de los santos, etc. También cuestionaron el derecho del Estado inglés a tomar decisiones relativas a la vida de la Iglesia.

Entre los protagonistas de este círculo estaban Ricardo Froude, Juan Keble, Eduardo Pusey, Juan Enrique Newman, Enrique Manning y otros. A partir de 1833, comenzaron a dar a conocer su perspectiva mediante una serie de tratados, dando lugar al nombre que identificó al movimiento, el «tratarianismo». Publicaron un total de 90 tratados, 23 de los cuales fueron escritos por Newman. Para ellos, este nuevo anglocatolicismo representaba la resurrección del cristianismo primitivo. En el último de los tratados, Newman propuso una reinterpretación de los *Treinta y Nueve Artículos de la Fe Anglicana* «en el sentido de la Iglesia Católica». En 1845, en el apogeo de su influencia, y dudando de la catolicidad de la Iglesia anglicana, Juan Enrique Newman se hizo católicorromano. Varios centenares más de clérigos y laicos anglicanos le siguieron. Posteriormente, Manning y Newman fueron hechos cardenales de la curia romana. Pero este intento de renovación no se limitó a los aspectos doctrinales y litúrgicos. Fue acompañado de un profundo celo espiritual y una significativa dedicación a los pobres, a los menospreciados, y a todos aquellos que se encontraban al margen de la Iglesia. También fue un movimiento para reconquistar, para la Iglesia, a las clases bajas que se encontraban apartadas. Su compromiso abnegado hacia los desheredados y los delincuentes fue una de las características más sobresalientes del movimiento.

Otro de estos movimientos primitivistas resultó en la formación, en el año 1832, de la Iglesia Católica Apostólica. Este movimiento surgió bajo el liderazgo de Enrique Drummond (1786-1860) y Eduardo Irving (1792-1834). El primero era de procedencia aristócrata, y a partir de 1810 fue un miembro prominente del parlamento inglés. Irving era de origen escocés, y desde 1819 ungió como ayudante de Tomás Chalmers, pastor prominente de la Iglesia escocesa establecida en Glasgow. El ministerio de Irving entre los sectores marginados de la sociedad fue especialmente importante. En 1822 fue nombrado pastor de una capilla en Londres, donde su elocuente predicación, sus ataques incesantes contra el *establishment* y los males sociales, y su carisma personal, tuvieron como resultado en la formación de una congregación numerosa. Gracias al protagonismo de Irving, el movimiento también ha sido conocido como la «Iglesia Irvinguita».

Un aspecto de su primitivismo era la restauración de ciertos elementos tradicionales del catolicismo antiguo. El tratarianismo estaba difundiendo estos ideales por toda Gran Bretaña, inclinando al pueblo hacia las doctrinas y las prácticas católicas. Su «catolicismo» era especialmente significativo en su

culto: el uso de vestimentas sacerdotales, el incienso, el agua bendita, la unción de los enfermos, la práctica simbólica de sellar al creyente con el Espíritu Santo, la celebración de las fiestas del calendario eclesiástico, etc. Para estas formas litúrgicas apelaron a fuentes patrísticas, tanto griegas como latinas.

Por otra parte, también apelaron a las raíces neotestamentarias donde encontraron su visión carismática de vida y ministerios eclesiales. Comenzaron por restaurar el orden neotestamentario de los carismas ministeriales: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros, y luego, ángeles (obispos) y diáconos. Para el año 1835 habían nombrado un total de doce apóstoles, que posteriormente fueron enviados en misión evangelizadora al continente europeo y América. En sus cultos públicos fomentaron el carisma de las lenguas y de la profecía. Así mismo, reinaba una viva expectativa de la segunda venida inminente de Cristo. Inspirado por ideas milenaristas, en 1827 Irving tradujo del español la obra del jesuita Lacunza bajo el título, *La venida del Mesías en Gloria y Majestad*. Drummond también participaba con gusto de estas especulaciones milenaristas. En su apogeo, en el año 1850, el movimiento contaba con unas treinta congregaciones en Gran Bretaña con aproximadamente seis mil miembros activos. Pero el movimiento pronto llegó a preocuparse tanto por su propia vida y culto que perdió contacto con los pobres y desheredados víctimas de la industrialización británica. El movimiento se había convertido en una iglesia compuesta de una sola clase, la media alta, y en el proceso «se abrazó a sí misma hasta morir».[6]

La Iglesia Metodista Primitiva surgió en 1812, inspirada en la predicación al aire libre de Wesley y Whitefield, el siglo anterior. Pero la fuente inmediata de esta renovada actividad evangelística se encontraba en las campañas de evangelización que se originaron en los Estados Unidos, y que fueron introducidas por Lorenzo Dow, recién venido de Norteamérica. Incluso, originalmente el movimiento fue conocido como *Camp-Meeting Methodists* (campañas metodistas). El propósito de esta innovación era volver a alcanzar a aquellos sectores de la sociedad no atraídos por la iglesia tradicional. Por su parte los metodistas británicos, dando señales de domesticación, respondieron que se trataba de «métodos altamente impropios que probablemente se prestarían a malentendidos».[7]

Al igual que los cuáqueros y metodistas, en sus comienzos este movimiento fue inspirado en un retorno al Nuevo Testamento. El Sermón del Monte le sirvió de inspiración especial. Las reuniones se caracterizaban por manifestaciones físicas y psicológicas de índole carismática. En estas reuniones de evangelización al aire libre, participó un grupo de predicadores apoyado en oración por toda la comunidad cristiana reunida. Las manifestaciones carismáticas y la participación de las mujeres en el ministerio fueron elementos prominentes de esta visión primitivista, orientada hacia los marginados y desheredados de la sociedad industrial inglesa, hacia los olvidados y abandonados por las iglesias tradicionalistas.

El movimiento de los Hermanos de Plymouth también compartía esta orientación primitivista. Se caracterizaron por un fuerte biblicismo. En pos de una fidelidad bíblica y con el deseo de recobrar la sencillez neotestamentaria de la Iglesia, los primeros líderes anglicanos evangélicos del movimiento rompieron sus relaciones con la iglesia establecida en Irlanda. Por la misma razón, reconocieron un ministerio sin ordenación clerical, y restauraron la costumbre de realizar reuniones semanales cuyo elemento central consistía en el partimiento del pan y la edificación mutua mediante el estudio bíblico. También de orientación primitivista era su convicción de una segunda venida inminente de Cristo. En esta actitud expectante, formaron un «remanente fiel», apartándose de la iglesias establecidas que, según los hermanos, se encontraban en ruinas.

Los comienzos del movimiento de los Hermanos en Irlanda

El movimiento de los Hermanos surgió como resultado de una serie de iniciativas independientes en varios lugares de Gran Bretaña: en Dublín a partir del año 1825; en Plymouth alrededor del año 1831; y en Bristol y sus cercanías para el año 1832. De estas iniciativas emergió el movimiento conocido como los Hermanos de Plymouth, que posteriormente se extendería por toda Gran Bretaña, el continente europeo (especialmente Suiza, Francia e Italia), las Américas, Australia, Africa y Asia. El movimiento comenzó a formalizarse en torno a la visión de Antonio Norris Groves (1795-1853). Groves era un dentista de gran éxito en Plymouth y Exeter. Desde su juventud había sentido el llamado a la misión en el extranjero. Su esposa no compartió esta visión misionera, así que dedicó los seis años siguientes —con un destacado éxito— al ejercicio de su profesión, y a una lectura apasionada, y prácticamente exclusiva, de la Biblia.

Como resultado de esta inmersión en el evangelio, el matrimonio decidió compartir la décima parte de sus ingresos, que a esta altura eran considerables, con los pobres de su vecindario. María, su esposa, asumió la responsabilidad de las visitas y el reparto. Más tarde, en medio de una crisis de salud con consecuencias económicas adversas, decidieron compartir la cuarta parte de sus ingresos con los aún más necesitados. Como resultado de estas experiencias, Groves escribió un librito, *Compromiso cristiano*, en el que expresaba su comprensión de los bienes materiales como simples medios de servicio cristiano. Veían en los bienes un peligro para los que los poseían. La acumulación deliberada de los bienes era para Groves un estorbo para una auténtica espiritualidad y llamaba a los cristianos a usar todos sus bienes en su servicio a Dios. En su opinión, los cristianos debían confiar en la providencia paternal de Dios y en la generosidad de sus hermanos. Su lema era: «trabaja mucho, consume poco, comparte mucho, y para Cristo todo».[8] La radicalidad de la visión económica de Groves es significativa cuando se compara con los ideales cristianos de aquel tiempo. El cristianismo establecido aceptaba con resig-

nación las divisiones sociales y económicas de la época, como si fueran la voluntad divina.

Finalmente en 1825, con el acuerdo de su esposa, Groves abandonó su profesión para estudiar teología en Dublín, bajo los auspicios de la Iglesia anglicana. En esa ciudad se encontró con un grupo «de personas de la iglesia establecida que ... buscando una devoción mayor a Cristo y la unidad entre todo el pueblo de Dios ... se reunían regularmente con estos propósitos».[9] Groves seguramente notaría las semejanzas entre la visión neotestamentaria de la comunidad primitiva, en que había estado inmerso en su lectura bíblica, y la comunión que experimentaba en las reuniones con estos hermanos y hermanas sinceros y abiertos.

Muy pronto se convirtió en uno de los líderes del grupo, pues para el año 1827 él sugeriría que «según las Escrituras, los creyentes, reunidos como discípulos de Cristo, estaban libres para partir el pan como su Señor les había enseñado ... cada día del Señor ... recordando así la muerte del Señor».[10] A esta altura aparentemente no hubo la menor intención de separarse de la iglesia establecida, pues entre los participantes se encontraban miembros del clero anglicano que seguían en sus propias congregaciones sin idea de protestar su condición establecida. Por su parte, Groves encontraba totalmente repugnante la mera idea de acercarse a un lugar de reunión de los disidentes.

Al final Groves abandonó su plan de buscar la ordenación en la Iglesia anglicana y se ofreció a la Sociedad Misionera de la Iglesia en su carácter de laico. Pero cuando le informaron que no podría celebrar los sacramentos sin recibir las órdenes clericales, abandonó la idea. Esta experiencia le condujo a otro «descubrimiento» que llegaría a ser fundamental en la visión del movimiento de los Hermanos. «Un día se me ocurrió la idea de que la ordenación para predicar el evangelio no era requisito de las Escrituras. Fue como quitarme una montaña de encima. ... No dudo que ésta sea la voluntad de Dios para nosotros: debemos reunirnos con toda sencillez como discípulos, sin esperar la iniciativa del púlpito o del clero, sino confiando en que el Señor nos edifica, ministrándonos como Él quiera por medio de nosotros mismos.»[11]

De esta manera, Groves aportó los dos principios fundamentales en que se basa el movimiento de los Hermanos: que cada día del Señor debe dedicarse al «partimiento del pan» en memoria de la muerte de Cristo y en obediencia a sus enseñanzas; y que el ministerio en medio de la comunidad se basa en la vocación del Señor, más bien que como consecuencia de una ordenación eclesiástica. En 1829 Groves y su familia partieron para el servicio misionero en Bagdad y en la India y se separaron virtualmente de todo protagonismo activo en el desenlace posterior del movimiento.

La decisión que le llevó a romper su relación con la Iglesia de Inglaterra le resultó sumamente difícil. Le repugnaba la idea de ser un sectario y de asociarse con los grupos disidentes. De acuerdo con su propio testimonio, fue la disposición de la iglesia establecida —que justificaba el uso de los medios

coercitivos para lograr sus fines— lo que le orilló a tomar tal decisión. La gota que derramó el vaso fue la pregunta de un amigo con quien compartía la comunión de las reuniones informales en Dublín. «¿Cómo puedes someterte al artículo que declara, «Es lícito para los hombres cristianos tomar las armas cuando así lo ordena la autoridad civil».» La respuesta de Groves fue negativa. De esta manera, terminó su relación con la Iglesia anglicana.[12] Su lectura del Nuevo Testamento también le había convencido de que los creyentes debían ser bautizados, y antes de salir para Bagdad recibió el bautismo como creyente.

Juan Nelson Darby (1800-1882), fue sin duda el individuo que más contribuyó a la formación del movimiento de los Hermanos. Tanto fue así que los Hermanos de Plymouth fueron conocidos como el movimiento darbista en Irlanda y en el continente europeo. Nacido en el seno de una familia rica y aristócrata, cursó brillantemente estudios de derecho en Dublín y comenzó una carrera de leyes. El almirante Enrique Darby era su tío y Lord Nelson — famoso en la historia inglesa por su victoria en la batalla de Trafalgar— su padrino. Después de una profunda experiencia espiritual, abandonó su carrera y entró al servicio de la Iglesia en Irlanda. Fue ordenado diácono en 1825 y se le asignó a una parroquia difícil en una zona montañosa del país. Aquí se dedicó a su trabajo con una pasión característica.

«Se hizo clérigo incansable entre las montañas de Wicklow. Todas las tardes salía a enseñar en las casitas, caminaba largas distancias por las montañas y los lugares pantanosos, y raras veces regresaba a su casa antes de la medianoche. ... No ayunaba a propósito, pero sus largas caminatas por los campos entre un pueblo pobre le ocasionaron una severa desnutrición; sólo comía lo que se le ofrecía ... pronto se parecía a un monje trapense. Su ejemplo conmovió de tal forma a los pobres romanistas, que le tenían por auténtico santo. ... En ninguna otra manera podría haber llegado a las clases más pobres. Fue movido, no por el ascetismo, ni por la ostentación, sino por una entrega propia que produjo mucho fruto.»[13]

Efectivamente, durante el primer año de su ministerio en este pueblo campesino y pobre, comenzó un avivamiento espiritual de dimensiones realmente extraordinarias entre los católicorromanos de la zona. Darby mismo calculó que unas 700 a 800 personas por semana se volvían protestantes. Sin embargo, una decisión del arzobispo de Dublín detuvo de golpe la evangelización de los pobres católicos en las regiones montañosas y sería determinante en su decisión posterior de abandonar la iglesia establecida. El arzobispo publicó un decreto que obligaba a todos los nuevos conversos del catolicismo a jurar lealtad al rey de Inglaterra. No sólo se trataba de una mera transferencia de lealtad, del papa al rey, sino también quedaba comprometida esa lealtad absoluta que el cristiano le debe a su Señor. Y para Darby, que durante su ministerio había abandonado prácticamente otras lecturas para dedicarse sólo a la Biblia, este curso de acción coercitiva era absolutamente impensable y escandaloso.

En los años siguientes, Darby dedicó cada vez más tiempo al estudio de la Biblia, a la oración y a reflexionar sobre la relación de la Iglesia con el poder secular. Cuando se encontraba en Dublín en el invierno de 1827-1828, comenzó a reunirse con otros cristianos sinceros, como Groves, J. G. Bellett, un amigo personal de Darby, Francisco Guillermo Newman, hermano menor de Juan Enrique Newman del movimiento tratariano, y otros. Este es el grupo que, bajo el liderazgo de Darby, llegaría a ser el inicio del movimiento de los Hermanos. En 1829 Darby publicó un librito con el título, *Reflexiones sobre la naturaleza y la unidad de la Iglesia de Cristo*, que suele considerarse como la primera publicación del movimiento de los Hermanos.

Mientras tanto, otro grupo no-conformista surgía en Dublín, y contaba con la participación del Dr. Eduardo Cronin, un convertido reciente del catolicismo romano que había llegado a Dublín en 1826, como estudiante de medicina, y Eduardo Wilson, ex-secretario de la Sociedad Bíblica, junto con otras personas más. Los dos grupos tuvieron un desarrollo paralelo por un tiempo, enfatizando los principios de la unidad en Cristo de todos los creyentes y del ministerio mutuo y libre compartido por todos los hermanos, antes de unirse para formar un solo grupo. El nuevo grupo pronto llegó a ser tan numeroso que tuvieron que buscar un local más amplio donde congregarse. Pero seguía sin definirse su relación con la iglesia establecida, pues algunos de los líderes, incluyendo a Darby, continuaban en la Iglesia de Inglaterra.

Seis meses más tarde tuvieron que buscar de nuevo un lugar más adecuado, y esta vez alquilaron un local público donde, a fin de hacer de su partimiento del pan un testimonio, anunciaron las reuniones públicamente. Otra razón para el cambio era que, en una época en que las diferencias económicas eran tan pronunciadas en la sociedad, les permitía a los pobres asistir libremente sin ser sometidos a la vergüenza de tener que entrar en la casa de un hermano más pudiente. Desde el principio del movimiento, «la distinción entre los pobres y pudientes tendía a superarse por medio de su comunión santa y afectuosa, y su unidad. ... Se vestían sencillamente, sus costumbres eran simples y su manera de vivir se destacaba por su separación del mundo. ... Su culto reflejaba la intimidad de su comunión con el Señor. ... En su enseñanza escudriñaban las Escrituras bajo la dirección del Espíritu Santo, mientras la variedad del ministerio compartido, bajo el poder del Espíritu Santo, daba testimonio de la dicha de la enseñanza de la Palabra de Dios en relación con cada tema. Se respiraba, lo que en mi parecer era, el amor puro».[14]

En este proceso, Darby iba renovando su concepto de la Iglesia. Su visión había sido altamente sacramentalista. Ahora reflejaba su lectura neotestamentaria. «Se me hizo claro que la Iglesia de Dios ... se compone sólo de los que están unidos a Cristo, mientras que la cristiandad, en su apariencia, es realmente el mundo. ... Al mismo tiempo, vi que el cristiano, estando con Cristo en el cielo, sólo espera la venida del Señor. ... Una lectura cuidadosa de los Hechos me ha dado una visión práctica de la Iglesia primitiva, que me ha

hecho sentir profundamente el contraste con la condición actual de la Iglesia, aunque, con todo, sigue siendo amada por Dios.»[15] Su lectura bíblica, junto con su propia experiencia, le planteaban un dilema. Por una parte, decía que «ninguna reunión que no incluya a todos los hijos de Dios en el contexto del reino de su Hijo puede experimentar la plenitud de su bendición ... porque su fe no lo abarca».[16] Por otra, pensaba que el deber de los cristianos era separarse calladamente del mal imperante en el mundo, sin «pretender establecer iglesias», sino sencillamente reunirse como los dos o tres en su nombre, esperando la venida del Señor.

En los primeros años de su existencia, el movimiento de los Hermanos llevó, sobre todo, el sello del carácter de Juan Nelson Darby. Era un hombre movido por un solo afecto, su amor por Cristo. En una sociedad dominada por el materialismo, Darby hacía recordar a los santos de la Iglesia primitiva por su sencillez de vida y su entrega a los demás. Con una excelente formación intelectual, encontraba su realización personal sirviendo entre los pobres e iletrados. No sólo renunció a una carrera brillante como abogado, también asumió libremente el celibato a fin de servir a sus semejantes en nombre de Cristo. En su humildad, se solidarizaba con los pobres. Este fue el secreto de su éxito en la evangelización, tanto entre los católicorromanos pobres de las montañas remotas en Irlanda, como entre los campesinos incultos y los obreros sencillos en Francia y Suiza.

Los comienzos del movimiento de los Hermanos de Plymouth

Francisco Newman, que había sido uno de los primeros miembros del grupo original, regresó a Oxford luego de quince meses en Dublín. Compartió sus experiencias con un amigo, Benjamín Newton, y cuando Darby más tarde visitó Oxford, le presentó a su joven amigo. Junto con Jorge Wigram y otros llegaron a ser discípulos entusiastas de Darby. Cuando volvieron a su hogar en Plymouth, encontraron que otros también se reunían en círculos de estudio bíblico y que uno de ellos, Percy Hall, compartía activamente la misma visión articulada por los grupos en Dublín. Hall había sido comandante en las fuerzas navales de su majestad; pero, al igual que Groves, había respondido al llamado radical de Jesús. Renunció a su comisión en las fuerzas armadas; vendió sus posesiones y se dedicó al seguimiento de Jesús. En su lectura del Nuevo Testamento llegó a la conclusión de que un cristiano no podía, con la conciencia limpia, servir, ni siquiera, como magistrado civil. El grupo alquiló un local y comenzaron a celebrar reuniones regulares para el estudio bíblico (especialmente de temas proféticos) y el partimiento del pan. A estas alturas tanto Darby como Newton seguían predicando en iglesias anglicanas.

Bajo la predicación de Hall, el grupo creció rápidamente, pero pronto Newton se destacó como líder principal del movimiento en Plymouth. Aunque Newton era miembro de la iglesia establecida de Inglaterra, descendía de una familia cuáquera, y de parte de su madre era pariente de una familia de fama banca-

ria, los Lloyd. Se había destacado como estudiante en Oxford donde era compañero de los hermanos Newman, Froude y otros del movimiento tratariano. Pero luego de una controversia animada en Oxford, en torno a la iglesia establecida y ciertas manifestaciones carismáticas, que más tarde se asociaron con el movimiento Irvinguita, regresó a su hogar en Plymouth donde muy pronto fue reconocido como líder principal del movimiento en esa ciudad.

El grupo de Plymouth atrajo un número considerable de miembros de las clases media y alta, de círculos intelectuales y eclesiásticos. Entre estos se hallaba Samuel Tregelles, de descendencia cuáquera, y prominente especialista en idiomas bíblicos y crítica textual. Cuando Tregelles se unió al grupo en 1835 contaba con unos ochenta miembros. Su crecimiento fue considerable, y para el año 1840 solían reunirse en su local alrededor de ochocientas personas. En Plymouth el movimiento de los Hermanos pronto llegó a ser una denominación, a pesar de la visión unificadora original de Groves, Darby, y otros de los iniciadores del movimiento.

La congregación en Plymouth sirvió de modelo para otros grupos a través de toda Inglaterra. Los asientos en el local formaban un semicírculo en torno a la mesa de comunión colocada en lugar céntrico al frente del ambiente. Desde allí dirigían sus mensajes los que participaban en el ministerio de la palabra. El partimiento del pan ocupaba el lugar central en el culto dominical. Al principio, la vida congregacional era semicomunal, y tanto las comidas como el compañerismo eran compartidos en los hogares de los creyentes. La comunidad en Plymouth también se convirtió en un centro de evangelización, mediante el envío de sus miembros y líderes a otros lugares para compartir su testimonio. Su evangelización era más agresiva que la del movimiento irlandés y el tenor de su predicación era considerablemente más apocalíptico. A la luz del inminente juicio divino, se invitaba a los cristianos de las iglesias establecidas a unirse con ellos en una comunión caracterizada por una espiritualidad sencilla y neotestamentaria. Este testimonio, respaldado por un alto grado de compromiso y sinceridad amorosa, fue atractivo. Los miembros pudientes de la congregación también se comprometieron concientemente a un estilo de vida sencillo a fin de borrar las distinciones entre los miembros y los impedimentos a la comunión. Incluso, en algunos casos, parecía que las experiencias de la comunidad pentecostal primitiva de los Hechos de los Apóstoles les sirvieron de inspiración.[17]

La congregación de Plymouth, durante su primera década y media de vida, manifestó un marcado vigor y un crecimiento extraordinario. Estaba considerablemente dotada de ministerios para su edificación. Sin embargo, desde el principio tuvo una debilidad fundamental. Una buena parte de su enseñanza se basaba en la interpretación de la profecía bíblica, con expectativas y especulaciones apocalípticas, de apostasía y de juicio inminentes. Tales enseñanzas —alimentadas por el dispensacionalismo darbista y nutridas por fuentes irvinguitas (fundadas en el sistema elaborado por el jesuita Lacunza)—, com-

partieron un mensaje basado en una invitación a separarse de la corrupción y de la apostasía de otros grupos. Este sectarismo, que los primeros Hermanos quisieron evitar a toda costa, irónicamente llegaría, con el tiempo, a ser una de las principales características de los Hermanos de Plymouth, o Hermanos libres, como son conocidos en la actualidad.

Jorge Müller y los Hermanos de Bristol

Jorge Müller (1805-1898) había recibido una formación universitaria con miras a ser pastor luterano en su tierra natal de Alemania. Pero, a pesar de su vocación, llevaba una vida disoluta. A los veinte años de edad, mientras estudiaba en la Universidad de Halle, experimentó una profunda conversión en una reunión de oración pietista. Luego, llegó a Inglaterra como candidato para una misión a los judíos, cuando conoció a Enrique Craik, un amigo y colaborador de Groves en el movimiento en Irlanda. Atraído por la cálida y sincera espiritualidad de Craik, comenzó a tener convicciones —que serían determinantes en su vida— contrarias a la ordenación ministerial y el establecimiento de la Iglesia por el poder secular, muy similares a las de los Hermanos. Recibió el bautismo de creyentes, empezó a partir el pan semanalmente, abrió las reuniones de la Iglesia para una participación libre, renunció a su salario y dependió completamente de las ofrendas voluntarias para su sostenimiento. Este último paso lo asumió para protestar contra la costumbre de cobrar alquileres por los bancos de la iglesia, sistema que permitía que los más pudientes tuvieran los mejores lugares. Müller detestaba las distinciones sociales imperantes. Y al poco tiempo, él y su esposa (la hermana de Groves) renunciaron a todas sus propiedades.

En realidad, esta visión social con raíces en el evangelio también era compartida por otros en el suroeste de Inglaterra. Roberto Chapman, un joven abogado de familia aristócrata, inició un ministerio entre los más pobres en el puerto de Barnstable. Cuando su habilidad como predicador fue criticada, respondió simplemente, «Hay muchos que predican a Cristo, pero menos que viven a Cristo; mi propósito será vivir a Cristo».[18] La iglesia en que Chapman fue invitado a predicar estaba ubicada en un barrio marginal de la ciudad. Y en este lugar Chapman estableció su residencia en solidaridad con los marginados y desheredados de la zona portuaria. Organizaron escuelas dominicales para alfabetizar a los niños, privados de una educación formal debido a su necesidad de trabajar durante la semana. Dieron de comer a los hambrientos de la calle. Su sencillez de vida e integridad de carácter le permitieron evangelizar con una autenticidad extraordinaria. En los alrededores de la zona surgieron comunidades y este sector de Inglaterra llegaría a ser una *meca* entre los Hermanos.

En 1832 Craik y Müller aceptaron una invitación para servir a una congregación en Bristol, con la condición de que tuvieran libertad para poner en práctica su visión primitivista de la Iglesia. A los dos meses de su llegada,

empezó un terrible brote de cólera. Ambos sirvieron con entrega total a todos aquellos que los necesitaban. Y aun en medio de la epidemia, comenzaron un nuevo grupo de creyentes y a los dos años contaban con más de doscientos miembros.

Aun con todo su éxito pastoral, Müller seguía inquieto. Sus preocupaciones sociales —heredadas de los pietistas— le llevaron a responder a las necesidades urgentes de Bristol. Se puso a alimentar a los centenares de niños y adultos hambrientos que encontró en las calles de la ciudad. Dentro de un año pudo organizar tres escuelas para más de cuatrocientos niños, pero su espíritu compasivo aún seguía inquieto. Como estudiante en Halle, había conocido los orfanatos establecidos por Augusto Francke, el pietista alemán. De modo que se puso a realizar este sueño, «no para imitar a Francke, sino confiando en el Señor».[19] En 1836 Müller pudo abrir dos casas para huérfanos, y en 1837 un tercer orfanato, dependiendo de la generosidad de las personas que sentían el deseo de colaborar económicamente. Para la operación del proyecto siempre dependió de la generosidad de contribuyentes voluntarios.

En 1870 el complejo institucional de Müller llegó a constar de cinco grandes orfanatos con una capacidad de hasta 2 000 niños a la vez. Para la operación del proyecto, al igual que para su construcción original, dependió totalmente de la generosidad de cristianos movidos a responder con sus donativos. Cuando Müller murió en 1898, en lugar de una sola congregación en Bristol, había diez congregaciones en las que miles de personas habían sido recibidas en su comunión. La extraordinaria fe de Jorge Müller ha llegado a ser legendaria en todo el mundo protestante. El principio bíblico en que basada su fe era éste: la obediencia del pueblo cristiano en devolver para la obra de Dios los recursos materiales que han ganado mediante el empleo de los dones con que Él les dotó.

Conclusión

En el fondo, el movimiento de los Hermanos fue un intento para restaurar a la Iglesia, a partir de sus raíces primitivas en el Nuevo Testamento, colocándola de nuevo en manos de los cristianos comunes y corrientes, de aquellos que carecen del poder sociopolítico, económico, e intelectual. Desde el principio, en solidaridad con los sectores marginados, el movimiento ofrecía una protesta contra el *establishment* de la iglesia anclada en el recurso del poder secular. Esta resistencia profética al uso de la coacción, aun para fines buenos, llevó a Groves, Hall y otros a ser objetores de conciencia ante todos los medios de emplear la fuerza coercitiva. El anticlericalismo de los Hermanos fue otra forma de protestar contra el monopolio del poder en manos de un élite sacerdotal. Negativamente, se rechazaba una situación que contribuía a defender y perpetuar los intereses de los sectores poderosos en la sociedad y en la Iglesia. Y positivamente, representaba un intento para devolver al ministerio de la Iglesia su carácter fundamentalmente carismático. La prominencia de esa vi-

sión de relaciones económicas esencialmente fraternales representaba una poderosa protesta contra las prácticas económicas imperantes en la sociedad de la época, con su teoría conservadora de organización social que condenaba a los sectores pobres a una marginación permanente. Y gracias a esta visión y a las iniciativas económicas de los primeros líderes del movimiento, se creaba una alternativa, de inspiración evangélica, caracterizada por el amor y la fraternidad cristianos.

Pero, irónicamente, esta solidaridad con los marginados y el protagonismo en la causa del evangelio, pronto comenzó a peligrar debido a una serie de factores. Este movimiento, que en sus comienzos pretendía afirmar la unidad esencial de todos los cristianos, llegaría a ser sectario en su proceso de definirse frente a otras iglesias de la cristiandad, que se consideraban «en ruinas», otorgando más importancia a la «sana doctrina» que a la vivencia. Su definición funcional de la Iglesia como esa comunidad de hermanos y hermanas que parte el pan en la mesa del Señor y que se edifica en amor mediante los ministerios carismáticos que el Señor pone en su medio para comprender y obedecer su Palabra, se vuelve un tanto ambigua a la luz de otra visión paralela: la de una Iglesia puramente espiritual, o celestial, predestinada y perseverante y conocida solamente por Dios. En el principio, su ardiente expectación escatológica dotó al movimiento de una mística que alentaba y orientaba su militancia en el presente, inspirada por esa visión beatífica del futuro. Sin embargo, el sistema dispensacionalista sirvió para restarle importancia a la Iglesia, como esa comunidad humana que vive en solidaridad evangélica con los pequeños y los pobres, anticipando el advenimiento del reino en toda su plenitud. Se percibieron más como una comunidad separada en espera de la parusía.

Movimientos del siglo XX

Capítulo 20

El pentecostalismo

«Podemos ... concluir que hemos de esperar un derramamiento del Espíritu Santo en relación con la segunda venida de Cristo y tanto más grande que la efusión pentecostal del Espíritu; así como fueron las lluvias otoñales mucho más abundantes que las lloviznas de la primavera. ... Estamos en un tiempo cuando podemos esperar estas lluvias tardías.» (A. B. Simpson: *La Alianza Cristiana y Misionera*, 19.10, 1907, p. 38)[1]

«Gritaron durante tres días y tres noches. Era la pascua de la Resurrección. La gente llegó de todas partes. A la mañana siguiente uno no podía ni acercarse a la casa. A medida que la gente entraba caían bajo el Poder de Dios; y la ciudad entera fue conmovida. Gritaron hasta que los cimientos de la casa cedieron, pero nadie sufrió daño.» (*Pentecostal Evangel*, 6.4. 1946, p. 6)[2]

«Era algo muy extraordinario, que pastores blancos del sur gustosamente se prepararon para ir a Los Angeles con los negros, para poder tener comunión con ellos y recibir mediante sus oraciones e intercesiones las bendiciones del Espíritu. Y fue aún más maravilloso que estos pastores blancos volvieran al sur e informaran a sus congregaciones que habían estado con negros, que habían orado juntos en un solo Espíritu y que habían recibido las mismas bendiciones que ellos.» (A. A. Boddy)[3]

«Yo honestamente pienso que todo hijo de Dios debe, desde el primer momento de su fe, darse cuenta de que Cristo le es hecho su santificación; bautizarse inmediatamente en agua; entonces ser lleno del Espíritu y comenzar a hablar en lenguas en menos de tres días después de haber recibido a Cristo como Salvador. Si todos los cristianos nominales fueran cristianos bíblicos normales, en realidad las lenguas hubieran venido en las primeras etapas de su niñez en Cristo.» (E. N. Bell)[4]

«Recibir el bautismo del Espíritu Santo no le hace a uno pentecostal. Es lo que hace después de recibir el bautismo lo que le convierte a uno en pentecostal.» (W. I. Evans)[5]

«Desde sus mismos comienzos, el movimiento [pentecostal] se ha caracterizado por los principios cuáqueros. Las leyes del Reino, dadas por nuestro hermano mayor, Jesucristo, en su Sermón del Monte, han sido adoptadas sin reservas, y consecuentemente el movimiento se ha opuesto a todo derramamiento de sangre humana, y a la resistencia contra la agresión. Todas las ramas del movimiento, sean las que están en los Estados Unidos, en Canadá, en Gran Bretaña, o en Alemania, han mantenido este principio.» (Stanley Frodsham, *Weekly Evangel*, 4.8, 1917, p. 6)[6]

«América no podrá reprimir a treinta millones de personas en camino a su realización, sin destruir la nación entera en el proceso. ... América fue construida a costa del trabajo de los negros. Los negros plantaron el algodón, pero tienen que vestirse de trapos. Los negros construyeron las vías ferroviarias, pero no se les permitía viajar en los trenes. Un médico negro descubrió el plasma sanguíneo, pero murió cuando nadie le quiso dar una transfusión de sangre. ... Esta situación no puede ser cambiada por medio de la violencia de las armas, sino sólo por la violencia de la no-violencia.» (Arthur Brazier, evangelista pentecostal en Chicago)[7]

El pentecostalismo ha sido un movimiento explosivo, de difusión global. Es un movimiento complejo y multifacético. Incluye el pentecostalismo clásico, que surgió a principios del siglo XX, y el neopentecostalismo, o movimiento carismático, que surgió en la sexta década de nuestro siglo y que ha hecho sentir su presencia en todas las confesiones y denominaciones en el curso de la segunda mitad de este siglo. Entre estos dos tipos de pentecostalismo se destacan semejanzas fundamentales al igual que marcadas diferencias. Pero, por importante que sea el tema, dentro de los límites de este capítulo sólo será posible describir el primero de estos movimientos, muy a grandes rasgos, y examinar especialmente la forma en que ha sido un movimiento de los marginados y desheredados y un esfuerzo por restaurar la visión y la dinámica del cristianismo primitivo en el poder del Espíritu de Aquel que fue «ungido para dar buenas nuevas a los pobres».

Los comienzos del movimiento pentecostal en los Estados Unidos[8]

Charles F. Parham (1873-1929), hombre un tanto excéntrico, inquieto en su búsqueda espiritual, intenso en su actividad, valientemente profético, intransigente en la controversia y motivado por cierto sentido de destino divino, representa la quinta esencia de la personalidad pentecostal. Fue criado en el seno de una familia humilde de pioneros, en las vastas praderas del viejo oeste en el estado de Kansas. A los doce años tuvo su primera experiencia religiosa bajo el ministerio de un predicador congregacionalista itinerante que visitaba su pueblo. Posteriormente la familia estableció relaciones con el pastor de una denominación que enfatizaba la santidad de vida y una experiencia espiritual de tipo carismático, elementos que habrían de caracterizar el ministerio de Parham.

Tras la muerte de su madre, el padre de Parham se casó con la hija de un predicador metodista itinerante. Era una mujer de profunda espiritualidad y fortaleza de carácter, con una predilección por las manifestaciones de poder de la religión de antaño. Y a la edad de quince años encontramos al joven Parham comenzando sus primeras reuniones de evangelización. Estudió dos años del curso normal en la academia asociada de una institución metodista en un pueblo cercano, pero reconoció que sus «tareas religiosas» no le dejaban tiempo adecuado para sus estudios. Su estado de salud nunca había sido muy bueno, y cuando ésta se deterioró al punto de poner en riesgo su vida, a los dieciocho años de edad, Parham suplicó la sanidad prometiendo dedicarse al ministerio cristiano.

A partir del año 1893 Parham comenzó una serie de pastorados en congregaciones metodistas con licencia provisional. Pero después de un par de años sin resultados visibles se volvió inquieto, renunció a su afiliación metodista y se inició en un ministerio evangelístico independiente. Pensaba que el verdadero cristianismo bíblico difícilmente podía experimentarse en un contexto denominacional tradicional y comenzó a llamar su visión «la fe apostólica». En su itinerancia encontró a muchas personas abiertas a sus ideas y sus preocupaciones por la santidad de la Iglesia. Entre sus contactos personales se encontraba un cuáquero inglés, David Baker, con quien se dedicó al estudio y la interpretación de la Biblia que contribuyó al radicalismo que habría de caracterizarlo durante el resto de su vida. Formalizó esta nueva predilección por la espiritualidad cuáquera, con su dependencia directa en el Espíritu de Dios y su profunda antipatía hacia las instituciones y convenciones de la cristiandad establecida, y se casó con la nieta de Baker.

Una nueva crisis de salud le llevó a orar por su sanidad, y, una vez restablecido, comenzó a integrar la sanidad en su mensaje evangelístico. En su ministerio enseñaba la salvación, la sanidad y la santificación por la fe, la imposición de manos, el bautismo del Espíritu Santo y fuego y la segunda venida de Cristo. Enfatizaba cada vez más la sanidad y llegó a señalar que ésta es parte de la obra redentora de Cristo y debe ser tanto un aspecto del evangelio como lo es el perdón de los pecados. Finalmente, llegó a abogar por la normatividad de la santificación como una segunda obra de gracia —posición sostenida por el movimiento de santidad presente en las corrientes wesleyanas— y también por una experiencia adicional: el bautismo del Espíritu Santo.

Después de viajar por todo el sector noreste de los Estados Unidos, y aun hasta Canadá, para explorar «las últimas verdades restauradas por los movimientos de los postreros tiempos», abrió una escuela bíblica para difundir su visión en Topeka, Kansas. En sus viajes, Parham había recibido la influencia de un ex-ministro de los bautistas libres que compartió su visión de «la restauración de todas las cosas» y la realización del reino de Dios. Entre otras cosas, esto incluía la recuperación de una fe plenamente apostólica en los últimos tiempos, intensidad de la experiencia religiosa y apertura a las revelaciones

del Espíritu. Por su parte, Parham había llegado a enseñar un bautismo del Espíritu y fuego como experiencia posterior a la santificación.

El primero de enero de 1901, una de las estudiantes en la escuela bíblica de Parham pidió oración, con imposición de manos, a fin de recibir el bautismo del Espíritu Santo y fuego, y efectivamente, recibió el don de lenguas. A los pocos días, más de una docena de personas habían hablado en lenguas, y Parham concluyó que el don de lenguas era la evidencia bíblica de haber sido bautizado en el Espíritu Santo. La experiencia de las lenguas era para Parham una dimensión más de la fe apostólica neotestamentaria, que él intentaba restaurar.

Esta experiencia de restauración de la fe apostólica marcó el fin de la escuela bíblica. En los meses siguientes Parham visitó a sus simpatizantes en Kansas y Misuri para compartir sus nuevas experiencias. En enero de 1904, el diario de Joplin, Misuri, informó que 8 000 personas habían encontrado la salvación y 1 000 habían sido sanadas. En esta zona minera de gente humilde, Parham encontró la aceptación que en otros lugares no había recibido. Y en los años siguientes se organizó un núcleo de congregaciones de la Fe Apostólica en el sureste de Kansas, el suroeste de Misuri y el noreste de Oklahoma. Durante el resto de su vida, sus seguidores más leales procedían de estos círculos. El contenido fundamental de su predicación era Jesús, su vida y sus enseñanzas, y la salvación, culminando en un bautismo del Espíritu que resultaba en una vida de santidad para todos los creyentes.

En 1905 Parham, acompañado por un nutrido grupo de seguidores, fue a Texas para compartir su mensaje. Entre las personas tocadas por su ministerio en Houston, estaba un grupo de negros, Lucy Farrow, William J. Seymour y J. A. Warren, que habrían de ser el eslabón clave que determinaría en buena parte el futuro del movimiento no sólo entre los negros, sino también entre los blancos pobres del sur. Por su parte, Parham no estaba a la altura del momento, comenzó a manifestar ciertas actitudes racistas que no pudo superar y, tristemente, de allí en adelante su ministerio continuó bajo sombras y sospechas.

Farrow y Seymour procedían de misiones para los negros auspiciadas por las así llamadas iglesias de santidad. En ellas conocieron a Neeley Terry, una negra de Los Angeles que participaba en una misión de la misma corriente, cuya pastora había sido expulsada por fomentar la experiencia de santificación mediante una crisis espiritual. De vuelta a Los Angeles, ella animó al grupo para que invitaran a Seymour como pastor asociado. En enero de 1906, Seymour partió hacia Los Angeles y, poco después, Lucy Farrow y J. A. Warren se unieron a él en la obra. Allí, en un sector humilde de la ciudad, los tres comenzaron a compartir el mensaje de la Fe Apostólica, que habían recibido de Parham, entre personas que procedían de misiones independientes cuyos líderes estaban ansiosos de recibir el nuevo derramamiento del Espíritu Santo, prometido para los postreros tiempos.

En su primer sermón, Seymour predicó su mensaje de las lenguas como señal inicial del bautismo del Espíritu a un auditorio que consideraba que la santificación sola era la evidencia concreta del bautismo del Espíritu. Esta diferencia llegaría a distinguir el pentecostalismo entre los negros del movimiento blanco. Los negros llegaron a enseñar un camino de salvación en tres pasos: la conversión, o regeneración; una experiencia mediante una crisis definitiva de santificación, también llamada «segunda bendición»; y el bautismo del Espíritu acompañado de lenguas.[9] Esto era demasiado novedoso para la congregación y Seymour fue expulsado de su seno.

Pero Seymour persistió en la casa de unos simpatizantes, predicando a un grupo mixto de gente humilde de la clase obrera. El 9 de abril de 1906, Seymour y siete personas más recibieron el bautismo del Espíritu que él había predicado con tanta diligencia. Las noticias de las lenguas corrieron rápidamente y grandes grupos llenaron la calle para oir a Seymour predicar desde el balcón de la casa. Tanto negros como blancos acudían buscando lo que Seymour describía como la única «evidencia bíblica» de un bautismo auténtico y neotestamentario del Espíritu Santo. Obligados por la respuesta multitudinaria, Seymour descubrió una iglesia metodista abandonada en la calle Azuza. La prensa local se refirió al acontecimiento bajo los titulares: «Extraño Babel de lenguas; Surge nueva secta fanática; Un escenario loco anoche en la calle Azuza».

Los Angeles, que en esa época contaba con poco más de un cuarto de millón de habitantes, estaba experimentando un crecimiento demográfico principalmente entre la gente humilde y pobre procedente del medioeste y del sur que buscaban mejorar su situación, y cuya experiencia religiosa la habían tenido principalmente entre los movimientos restauracionistas y de santidad. Los acontecimientos en la calle Azuza fueron de especial interés en estos círculos independientes. Una revista de la época, *La Fe Apostólica*, informó que «las reuniones comienzan a las 10:00 de la mañana y no terminan hasta las 10:00 o 12:00 de la noche, y algunas veces a las 2:00 o 3:00 de la madrugada, porque vienen tantos buscando, y algunos caen muertos bajo el poder de Dios».[10]

Algunos de los que visitaron la calle Azuza, que más tarde llegarían a ser líderes en el movimiento pentecostal, fueron profundamente impresionados por la experiencia. Seymour era un líder carismático que impresionaba, sobre todo por su humildad personal y por su dependencia absoluta del poder de Dios. Las sanidades ocupaban un lugar prominente en las reuniones. Entre las enseñanzas contenidas en su predicación se destacaban el arrepentimiento, la restitución, la santificación, la sanidad, el bautismo del Espíritu, evidenciado por el don de lenguas, «como don de poder añadido a una vida de santidad», y el retorno inminente de Cristo. Y consecuentes con su dependencia absoluta de Dios, no recogían ofrendas.

El movimiento de la calle Azuza no reclamaba para sí novedad alguna. Sencillamente representaba un retorno a las prácticas neotestamentarias.

Mediante el bautismo del Espíritu Santo se restauraba la «fe apostólica, una vez entregada a los santos». Creyendo vivir los postreros tiempos, experimentaban una restauración del cristianismo primitivo y apostólico. «Cuando el Espíritu Santo cayó sobre los ciento veinte, era la madrugada de la dispensación del Espíritu Santo. Hoy estamos viviendo ya la tardecita de la dispensación del Espíritu Santo. Y como fueron las cosas en la madrugada, así serán en la tardecita. Este es el último llamado evangelístico del día.»[11]

Con altibajos, y a veces ciertos excesos, el movimiento de Fe Apostólica en Los Angeles seguía creciendo. Hacia finales del año 1906 se estimaba que 13 000 personas habían recibido el don de lenguas como evidencia de su bautismo del Espíritu Santo. Seymour solía bajar a la playa con su congregación y bautizar más de cien personas a la vez en las aguas del Pacífico. Muchos que vinieron por curiosidad se quedaron hasta experimentar un bautismo del Espíritu para luego compartir su experiencia a través del país y aun alrededor del mundo.

En cierto sentido, el movimiento representaba una nueva interpretación de la historia de salvación. De acuerdo con su perspectiva, las personas tocadas por la experiencia renovadora en la calle Azuza se encontraban en el centro mismo del proyecto salvífico de Dios de los postreros tiempos. Ellos habían sido los marginados por las iglesias establecidas y las instituciones sociopolíticas dominantes y buscaban su propio sentido de identidad. Grupos e individuos fracasados y rechazados en su contexto socioeconómico y religioso, llegaron a encontrar sentido para sus vidas en el pueblo restaurado de Dios de los últimos tiempos. Uno de los secretos de la enorme influencia del movimiento espiritual de la calle Azuza en los Estados Unidos se halla en sus raíces en los movimientos restauracionistas y de santidad, tan ampliamente enraizados en la conciencia religiosa estadounidense.

Raíces espirituales e ideológicas del pentecostalismo estadounidense

1. Una corriente de espiritualidad estadounidense que contribuyó al surgimiento del pentecostalismo fue el movimiento de santidad, con sus raíces principalmente en el metodismo norteamericano. Motivados por las enseñanzas de Juan Wesley sobre la perfección cristiana y los poderosos himnos sobre el tema de la experiencia espiritual de su hermano Carlos, los promotores metodistas de la santidad se referían a la posibilidad de una «santificación entera». También señalaban una «segunda obra definitiva de gracia» mediante la cual la inclinación al pecado sería desarraigada y en su lugar se experimentaría un amor perfecto. Esta experiencia solía llamarse una «segunda bendición» o «bautismo del Espíritu Santo». Generalmente se pensaba en la santificación tanto en términos progresivos como instantáneos. «La santificación es una obra progresiva, mientras que la entera santificación es una experiencia instantánea. Llega el momento en que las tinieblas desaparecen; en que el

Adán moribundo muere y el nuevo Adán vive; ... en que la santificación pasa a ser entera santificación.»[12]

Especialmente durante las últimas décadas del siglo XIX, este movimiento de santidad, enraizado en el wesleyanismo estadounidense, produjo una espiritualidad característica mediante sus himnos y cantos, sus típicas y extensas reuniones de predicación evangelística y su profundización en la santidad. Se enseñaba la realidad de dos experiencias espirituales. En la segunda las personas «recibían un nuevo poder». Este movimiento tendía a concentrarse entre los sectores campesinos y entre los blancos y negros de condición humilde en el sur y el oeste de los Estados Unidos. Sobre todo los negros, pasaban por momentos muy críticos en su lucha por encontrar un sentido de identidad como pueblo y recobrar su dignidad personal tras su larga experiencia de opresión esclavista.

2. La otra corriente tributaria del pentecostalismo fue el movimiento restauracionista. Durante el siglo XIX, los Discípulos de Cristo, las Iglesias Cristianas e Iglesias de Cristo fueron los principales portavoces de esta tradición en los Estados Unidos. Su visión de la renovación de la Iglesia en su tiempo contenía varios elementos. Primero, vislumbraba una restauración de las prácticas y las formas neotestamentarias. Segundo, fomentaban la unidad y la sencillez que encontraban en la comunidad primitiva. Se enfatizaba la unidad fundamental en Cristo que debe caracterizar a los creyentes. Tercero, las expectativas escatológicas ocuparon un lugar muy importante. La restauración de la Iglesia se consideraba como elemento intrínseco en el desenlace final de los propósitos salvíficos de Dios. Cuarto, se cuestionaba el denominacionalismo con sus respectivos reclamos de derecho de autoridad eclesial. Las tradiciones eclesiásticas y los credos con que solían definir sus identidades eclesiales eran objetos de sospecha en los círculos restauracionistas. Los Hermanos de Plymouth, movimiento inglés contemporáneo, nos ofrecen un claro ejemplo de esta preocupación antieclesiástica.

Así que, el restauracionismo del siglo XIX contribuyó sustancialmente a la formación de una subcultura separatista que facilitaría el surgimiento del pentecostalismo, pues sus adherentes procedían principalmente de estratos sociales que se encontraban marginados por la corriente sociorreligiosa predominante en los Estados Unidos. Como restauracionistas, ellos creían haber descubierto el camino bíblico a la superación en sus luchas diarias por la supervivencia. Pensaban haber descubierto de nuevo la dinámica, el mensaje y las formas del cristianismo primitivo.

3. Durante las últimas décadas del siglo XIX, el protestantismo conservador en los Estados Unidos experimentó un interés creciente en la segunda venida premilenial de Cristo. La visión dispensacionalista de la historia, articulada por Juan Nelson Darby, proclamaba un inminente retorno de Cristo y un rapto secreto de la Iglesia, seguido por un reinado milenario sobre la tierra. Con algunas variantes, la visión darbista llegó a ser influyente en amplios círculos evangélicos, incluyendo la Alianza Cristiana y Misionera, creada en 1887 a

fin de fomentar la evangelización en los Estados Unidos y en el extranjero. Esta expectativa milenarista caracterizaba a los círculos evangélicos que —dentro de un par de décadas— verían nacer el pentecostalismo, y ejercería una influencia decisiva sobre este nuevo movimiento.

4. Otro énfasis del protestantismo estadounidense del siglo XIX, que influyó considerablemente sobre el pentecostalismo, era su visión de Cristo como Sanador. Se había comenzado a enfocar la sanidad como aspecto integral de la obra redentora de Cristo y como uno de los dones del Espíritu Santo que corresponde a los postreros tiempos. En el sur de Alemania, un pastor reformado, Juan Christoph Blumhardt (1805-1880), tuvo que confrontar el caso de una joven endemoniada en su congregación. Después de una lucha en oración que duró casi dos años, la joven fue liberada, gritando en el momento culminante, «Cristo es victorioso». Esta experiencia condujo a una significativa renovación de la vitalidad espiritual y a la convicción de que, ya que Jesús es vencedor, el reino de Dios ha llegado a ser una posibilidad real para la vida actual. Su parroquia en Bad Boll se convirtió en un centro de ministerio donde personas de muchos países acudieron buscando renovación espiritual y sanidad física.

En las últimas dos décadas del siglo XIX, A. J. Gordon, pastor bautista prominente, y A. B. Simpson, pastor presbiteriano y principal responsable de la organización de la Alianza Cristiana y Misionera, se convirtieron en portavoces influyentes que abogaban por la sanidad. Gordon enseñaba que de la manera en que Cristo redime del pecado, también redime el cuerpo de las enfermedades. «Así como la fe ha traído la salvación, así también mediante la fe se efectúa la sanidad.»[13] En su visión, Simpson enfatizaba la santidad, el bautismo del Espíritu Santo, la sanidad divina, y la misión evangelizadora de la Iglesia. En cuanto a la sanidad decía que «el poder que sana al cuerpo generalmente imparte al corazón un bautismo del Espíritu Santo más abundante».[14]

John Alexander Dowie, un australiano, trajo una visión similar a Chicago, construyendo una ciudad para su Iglesia Cristiana Católica en Zion City, Illinois, intentaba restaurar el cristianismo primitivo. Enfatizaba especialmente la unidad de todos los creyentes, el ejercicio de los dones y ministerios apostólicos en la Iglesia que corresponden a la restauración de los últimos tiempos, la santidad entera y la sanidad divina, elementos que posteriormente serían recogidos en el pentecostalismo.

De manera que las doctrinas del así llamado, «evangelio cuadrangular», (la salvación por la fe, la sanidad divina, el bautismo del Espíritu Santo, y el retorno inminente de Cristo), que llegarían a caracterizar al pentecostalismo en el siglo XX, ya estaban presentes y eran fervientemente proclamadas en el movimiento de santidad, ampliamente difundido en el protestantismo conservador de los Estados Unidos.

El pentecostalismo y la habilitación de los oprimidos y marginados

En términos generales, el movimiento pentecostal ha atraído más a los sectores marginados de la sociedad que a cualquier otro grupo social. En los Estados Unidos ha crecido más en el sur y oeste del país y entre la población rural. En esas áreas donde habían predominado los metodistas, discípulos de Cristo y bautistas en el siglo XIX, y que ya comenzaban a pasar por un creciente proceso de aculturación, se ha observado el mayor crecimiento del pentecostalismo durante las primeras décadas del siglo XX. Para la cuarta década del siglo XX la mayoría de los pentecostales se hallaban en los estados del sur. El porcentaje de negros pentecostales era considerablemente mayor al de otros grupos étnicos de la población en general. El nivel económico entre los pentecostales era inferior al promedio de las iglesias norteamericanas en general, y aun menor que el nivel económico de las iglesias de los negros en los Estados Unidos.[15]

A principios del siglo XX, los negros en los Estados Unidos se encontraban en uno de los niveles más bajos de su existencia en Norteamérica. A este período se le ha llamado el «nadir de los negros» en los Estados Unidos.[16] La violencia de los blancos amotinados contra los negros estaba en aumento y muchos de los negros vivían aterrorizados. Los que dependían de la precaria economía agrícola en el sur sufrían doblemente. En este ambiente, muchos negros abandonaron las iglesias tradicionales y otros encontraron nuevas esperanzas en el pentecostalismo, que les ofrecía una alternativa sociorreligiosa compatible especialmente con el espíritu de los negros. Era la única institución en que los negros tenían a su alcance las posibilidades de una plena participación, no proscrita por consideraciones sociales, educacionales, raciales, económicas ni políticas. Incluso, en los primeros años, la segregación racial fue superada precisamente entre dos grupos tradicionalmente distanciados, los blancos pobres y los negros pobres. Frank Bartleman, uno de los primeros líderes del naciente movimiento, dijo que en la renovación experimentada en la calle Azuza «la segregación basada en el color de la piel había sido borrada por la sangre de Cristo».[17]

Sin embargo, con algunas marcadas excepciones, esta nueva realidad no habría de perdurar en el pentecostalismo estadounidense. Poco a poco, el movimiento fue controlado por blancos, y los negros continuaron en sus propias congregaciones y formaron sus propias denominaciones. Cuando «La Comunidad Pentecostal Americana» fue organizada en 1948, «a fin de declarar al mundo la unidad fundamental de todos los creyentes bautizados por el Espíritu», ni siquiera una sola denominación pentecostal negra fue invitada a participar.[18]

Este poderoso movimiento de tanta atracción entre los desheredados se extendió con relativa rapidez alrededor del mundo. En América Latina, por ejemplo, Chile experimentó desde 1907 una renovación pentecostal que comenzó en círculos metodistas y se extendió rápidamente por las capas sociales

oprimidas de campesinos y obreros, pronto llegó a ser la agrupación evangélica más grande en Chile, contando con el 14% de la población, mientras que todas las demás denominaciones protestantes y evangélicas no contaban con más del 1%.[19]

Las dos principales denominaciones pentecostales en Brasil, las Asambleas de Dios y la Congregación Cristiana de Brasil, surgieron alrededor de 1910. La primera por iniciativa de dos obreros suecos de condición humilde e inmigrantes en los Estados Unidos, Daniel Berg y Gunnar Vingren, y la segunda por un italoamericano de trasfondo valdense, Luigi Francescon, que recibió el bautismo del Espíritu Santo en Chicago, de manos de uno de los iniciadores del movimiento en los Estados Unidos, William Durham. Desde sus mismos comienzos, estas iniciativas evangelizadoras han sido fundamentalmente laicas y de atracción poderosa entre las capas humildes y marginadas de la sociedad. Actualmente Brasil cuenta con unos cuatro millones de pentecostales, que componen el cuerpo evangélico más grande en el mundo latinoamericano. Se estima que aproximadamente el 70% de todos los evangélicos en Brasil son pentecostales.[20]

Esta historia se repite de país en país. El movimiento pentecostal italiano es el resultado del testimonio del italoamericano valdense, Luigi Francescon, que convirtió a su compatriota Giacomo Lombardi al «evangelio completo», en 1908 en el Brasil. Lombardi volvió inmediatamente a Italia para comenzar la evangelización entre su propio pueblo. El movimiento se extendió rápidamente por toda la península italiana, a pesar de una severa represión oficial que obligó a los pentecostales a una existencia semiclandestina. Su expansión se ha desarrollado no en el norte industrializado sino principalmente en el sur de Italia, zona caracterizada por una pobreza endémica. Actualmente habrá unos 250 000 pentecostales en Italia, más que el doble de todos los demás grupos protestantes juntos. La socióloga Elena Cassin ha interpretado el secreto del crecimiento pentecostal en la provincia sureña de Calabria, en los siguientes términos.

«El éxito de las sectas de tipo pentecostal se explica principalmente por el sentido de igualdad real y solidaria que crea entre los miembros. En un país cuya sociedad está profundamente dividida por diferentes niveles jerárquicos ... la posibilidad de igualdad social para los pobres resulta ser, en la realidad, una trampa engañosa, y aun la igualdad ante Dios se vuelve ilusoria. Pero, para los miembros y simpatizantes del grupo disidente, las cosas son diferentes. ... El pentecostalismo, más que cualquier otra secta, coloca un énfasis mayor sobre la igualdad y por esta razón se ha extendido más que los demás en Calabria y por todo el sur de Italia. ... Sin excepción, sus miembros son atraídos de las clases marginadas: pescadores, obreros, campesinos, empleados municipales, (sepultureros y barrenderos). Son pobres, pero pobres con sentido de dignidad en medio de su pobreza, orgullosos de su ignorancia que les capacita para acercarse a la verdad del evangelio.»[21]

Una situación semejante ha ocurrido entre los gitanos en el sur de Francia y en España. La denominación evangélica de crecimiento más rápido en España es la Iglesia Filadelfia, compuesta principalmente de gitanos españoles que han sido marginados por la sociedad. Ellos han encontrado en la iglesia un lugar donde, por primera vez en su memoria colectiva, pueden llegar a ser «gente», proceso que —en algunos casos— también les ha permitido, por primera vez, obtener su carnet de identidad española.

Actitudes hacia el poder político y la participación en la guerra

Desde los comienzos del movimiento, los pentecostales se consideraban a sí mismos como «peregrinos y forasteros» en medio de los poderes de este mundo. Al comenzar la Primera Guerra Mundial, escasamente unos ocho años después del inicio del movimiento, los primeros pentecostales en Gran Bretaña, y luego también en los Estados Unidos, tuvieron que confrontar la cuestión de qué actitud tomar ante el llamado a empuñar las armas en los conflictos bélicos entre las naciones. Su respuesta no fue unánime. Bajo las presiones patrióticas, muchos cedieron a la tentación de espiritualizar su condición de peregrinos y forasteros, respondiendo al llamado de la patria para defender sus intereses. Otros resistieron por razones de profunda convicción cristiana. En Inglaterra, donde la crisis se presentó primero, el pentecostal Alexander Boddy —ex-ministro anglicano y de orientación fundamentalmente constantiniana— cedió proclamando la justicia de la causa británica en la guerra. Sin embargo, líderes más jóvenes, tales como Donald Gee y Howard Carter, rehusaron obedecer el llamado a las armas.

Insistían en la primacía de su ciudadanía en el reino de Dios por encima de las lealtades patrióticas y las leyes civiles, que consideraban violatorias de los principios del evangelio. Algunos fueron encarcelados por su objeción de conciencia. Mientras tanto, en los Estados Unidos también se desarrolló una convicción pacifista. En 1915 William McCafferty escribió en *The Christian Evangel* que la nueva ciudadanía celestial de los cristianos exigía el pacifismo. Insistía en que la guerra siempre era mala, fuera ésta en defensa propia o en defensa de otras naciones indefensas. La Palabra de Dios para la Iglesia era «Vosotros, los que sois seguidores del Príncipe de la Paz, desarmáos.»[22] En varios artículos publicados en *The Christian Evangel*, Frank Bartleman se animó a criticar toda una serie de valores estadounidenses tradicionales. Al denunciar lo absurdo de la guerra, llamó a los pentecostales a una ética de amor. «La guerra es completamente contraria al Espíritu y la enseñanza de Cristo. El que participa en la guerra se pierde. El reino de Cristo «no es de este mundo».»[23]

Los líderes pentecostales de la época enfatizaban la participación de los cristianos en un reino eterno, que los convertía en peregrinos y en extranjeros en el país que fuera. El nieto de los fundadores del Ejército de Salvación, Samuel Booth-Clibborn, también escribió en *The Christian Evangel* —des-

pués de que los Estados Unidos entraron en la guerra—, y presentó la no-resistencia como el camino para los cristianos. Con términos fuertes, denunció «la desgraciada idolatría del culto nacional en que los padres sacrificaban a sus hijos sobre los altares sangrientos del «Moloc» moderno del patriotismo» y no veía otra alternativa adecuada para los cristianos que el pacifismo.[24]

Aun en abril de 1917, el presbiterio general de las Asambleas de Dios articuló una posición marcadamente pacifista. Si tomamos en cuenta que los Estados Unidos ya estaban involucrados en la guerra, y que cualquier oposición corría el riesgo de ser considerada como sedición, tal declaración resulta sumamente significativa. Más aún cuando no había una convicción unánime entre los pentecostales del país. «Desde sus mismos comienzos, el movimiento [pentecostal] se ha caracterizado por los principios cuáqueros. Las leyes del Reino, dadas por nuestro hermano mayor, Jesucristo, en su Sermón del Monte, han sido adoptadas sin reservas, y consecuentemente el movimiento se ha opuesto a todo derramamiento de sangre humana, y a la resistencia contra la agresión. Todas las ramas del movimiento, sean las que están en los Estados Unidos, en Canadá, en Gran Bretaña, o en Alemania, han mantenido este principio.»[25]

Pero, con el paso del tiempo, comenzó a observarse una creciente aculturación social entre los pentecostales, especialmente en el estado de Texas. Se tendía a concebir y a identificar a Dios con la causa estadounidense. En 1918, cuando estaba concluyendo la guerra, el tejano E. N. Bell expresó su perspectiva personal. Según él, participar en la guerra no era pecado, aunque sí el odio. De modo que si el soldado se guardaba del odio en su corazón, Bell pensaba que el soldado no era asesino, «cuando obedecía a su patria ejecutando un castigo justo sobre los *hunos* criminales».[26] Estos cambios de actitud entre las Asambleas de Dios eran parte de una transformación más profunda que comenzaba a ocurrir en el pentecostalismo estadounidense. En lugar de ofrecer una alternativa profética frente al sistema social imperante, pasaban a apoyar al sistema. El historiador R. Laurence Moore ha señalado que en los mismos años en que las «innovaciones igualitarias» empezaban a ser suprimidas «las condenaciones del patriotismo que aparecían en las revistas pentecostales, dieron lugar a reproducciones de la bandera americana».[27]

Este proceso de aculturación entre las Asambleas de Dios culminó con su afiliación a la Asociación Nacional de Evangélicos en 1943, en una época en que los Estados Unidos acababan de entrar en una nueva conflagración mundial. En esa ocasión el presidente de la Asociación, Harold Ockenga, dijo: «Creo que a los Estados Unidos de América se le ha asignado un destino comparable al del antiguo Israel, que fue favorecido, preservado, habilitado, guiado y usado por Dios.»[28] En el curso de una sola generación, el pentecostalismo estadounidense blanco, inicialmente un movimiento de los desheredados y marginados, había hecho las paces con el poder secular. Y aún los pentecostales negros no han podido librarse —del todo— de estas presio-

nes para conformarse a los valores de la sociedad dominante y congraciarse con las autoridades seculares.

El pentecostalismo negro

Sin embargo, entre los pentecostales negros el proceso de aculturación no ha sido tan rápido ni tan inclusivo. La Iglesia de Dios en Cristo, la principal denominación pentecostal negra y —por mucho— la más grande en los Estados Unidos (La Iglesia de Dios en Cristo cuenta con el doble de la membresía de las Asambleas de Dios), se distingue considerablemente de su contraparte blanca. Se solidarizaron más con las campañas no-violentas de Martin Luther King que con la tendencia de los pentecostales blancos a identificarse con las campañas masivas de evangelización o con los programas de los tele-evangelistas. El día en que King fue asesinado en Memphis, Tennessee, el gremio de los barrenderos y recolectores de basura se reunía en la iglesia del pastor C. H. Mason, destacado líder del pentecostalismo negro desde los primeros años del movimiento en la calle Azuza.[29] Hasta cierto punto, la muerte de King fue un ataque dirigido contra el pentecostalismo negro, pero no logró destruir su esperanza en el poder de la resistencia no-violenta frente a los poderes del mal en la sociedad estadounidense. Su actitud hacia las campañas evangelísticas masivas en los Estados Unidos se refleja en el comentario del evangelista negro, George M. Perry, «Creemos en el contenido del mensaje de [Billy] Graham, pero no podemos acompañarle en su orientación blanca, de clase media y suburbana, que no tiene nada que decir a los pobres ni al pueblo negro».[30]

Para los pentecostales negros, la santidad no es puramente cuestión de experiencias individuales, sino también comunitarias. Mientras que los pentecostales blancos subrayan la necesidad de conversión personal y la importancia de las decisiones éticas individuales por encima del cambio social, los negros enfatizan las dimensiones colectivas de la santidad, insistiendo en que amar al prójimo tiene consecuencias para las relaciones sociales. En palabras de un pastor negro en un estado sureño, «El mayor cargo contra la Iglesia del Señor Jesús en nuestro siglo es nuestra posición (o falta de ella) frente al problema de las relaciones raciales. Tenemos que escudriñar nuestros corazones para ver si en ellos hay malentendidos raciales, tanto de actitud como de acción».[31] Para los pentecostales negros, el problema pentecostal es la alienación de los pueblos, y este distanciamiento tendrá que ser sanado antes de poder sacudir al mundo con el mensaje pentecostal.

Las formas del culto que caracterizan no sólo a los pentecostales negros, sino también a todas las iglesias negras, están determinadas en gran parte por el hecho de pertenecer a una minoría desheredada y oprimida, y por las consecuencias sociales, económicas y políticas que resultan de esta marginación. Mediante sus cantos, sus oraciones, sus danzas, su música instrumental, sus testimonios y su estilo de predicación, expresan una conciencia colectiva y un profundo sentido de identidad como pueblo que anhela su liberación en Cris-

to. De modo que su culto viene a ser una expresión espiritual vital de realidades vivenciales que inspira y vigoriza sus anhelos de una salvación auténticamente liberadora.

Contrario a lo que muchas veces se ha imaginado, los espirituales negros no sólo tocan temas ultramundanos y sin consecuencias sociopolíticas. El concepto teológico central que caracteriza a los espirituales negros es la liberación divina de los oprimidos. Por medio de estos cantos los esclavos negros resistían la servidumbre impuesta por los blancos. La esclavitud no correspondía ni a sus tradiciones africanas ni al evangelio cristiano, tal como ellos lo habían llegado a comprender. Por eso, ellos cantaban de un Dios que actúa en la historia, y en su historia, para liberar a su pueblo de todas sus servidumbres. En su culto, los negros reafirmaban y celebraban su dignidad como hijos e hijas en la familia de Dios y rechazaban esa teología de los blancos, con que intentaban justificar la servidumbre de los negros, apelando a la revelación divina.[32]

El elemento común que caracterizaba todos los sectores del movimiento pentecostal primitivo, los negros al igual que los blancos, era su condición de marginación socioeconómica, además de sus anhelos espirituales no realizados. Y gracias a una serie de características básicas presentes en el movimiento, experimentaron una auténtica liberación.

El carácter laico del pentecostalismo desde el principio ha recuperado las llaves de la espiritualidad auténtica de las manos de un élite clerical y las ha colocado en manos de la gente común y corriente. Las vías directas e inmediatas de relación con Dios y el mundo de realidad espiritual han resultado atractivas para esas personas totalmente carentes de poder para influir en su propio destino y realizarse personalmente.

El carácter marcadamente sobrenatural y experimental de la visión pentecostal ha servido para rehabilitar a los desvalidos y para revestir de poder a los débiles y víctimados en la sociedad. (Es importante destacar el énfasis sobre el término «poder» en el vocabulario pentecostal, sea el poder del Espíritu de Dios o esa fuerza que habilita al ser humano mediante los dones carismáticos, derramados sin distinción sobre los necesitados, que capacitan a personas sencillas y comunes para convertirse en protagonistas en el reino de Dios.)

Así mismo, el carácter esencialmente oral y espiritual de la comunicación de la gracia en el pentecostalismo, resulta realmente liberador para personas comunes y corrientes que han venido sufriendo bajo el monopolio intelectualista de los sistemas proposicionales y racionales de un cristianismo tradicional, que ha intentado definir la verdad salvífica en términos casi exclusivamente doctrinales y dogmáticos.

Todos estos elementos constituyen el verdadero legado del movimiento pentecostal que perdura entre minorías humildes y marginadas, tanto en las sociedades industrializadas del hemisferio Norte, como en el tercer mundo, entre pueblos que aún siguen siendo social y económicamente oprimidos y marginados.

Capítulo 21

Las comunidades eclesiales de base

«La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su «comunidad de base»: es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros. Por consiguiente, el esfuerzo pastoral de la Iglesia debe estar orientado a la transformación de esas comunidades en «familia de Dios», comenzando por hacerse presente en ellas como fermento mediante un núcleo, aunque sea pequeño, que constituya una comunidad de fe, de esperanza y de caridad. La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo. ...»

Los miembros de estas comunidades, «viviendo conforme a la vocación a que han sido llamados, ejerciten las funciones que Dios les ha confiado, sacerdotal, profética y real», y hagan así de su comunidad «un signo de la presencia de Dios en el mundo».» (II CELAM: Medellín 1968, 15:10-11).[1]

«En especial, hemos descubierto que las comunidades pequeñas, especialmente las CEBs, crean interrelaciones más personales, la aceptación de la Palabra de Dios, el reexamen de la vida, y la reflexión sobre la realidad a la luz del evangelio. Acentúan una participación más comprometida en la familia, en el trabajo, en el vecindario, y en la comunidad local. Nos complace señalar la multiplicación de pequeñas comunidades como un evento eclesial importante que es particularmente nuestro y como la «esperanza de la Iglesia». Esta expresión eclesial es más evidente en la periferia de las grandes ciudades y en las zonas rurales. Ellas proveen una atmósfera favorable para el surgimiento de nuevos servicios iniciados por laicos. Han hecho mucho para extender la catequesis familiar y la formación de los adultos en la fe, en formas adaptadas a la gente común.» (III CELAM: Puebla 1979, 629).[2]

«El cristiano vive en comunidad bajo la actividad del Espíritu Santo. El Espíritu es el principio invisible de la unidad y la comunión, y también lo es de la unidad y la variedad halladas en los estados de vida, los ministerios y los carismas.»

... Como comunidad, las CEBs reúnen familias, adultos y jóvenes, en una relación interpersonal íntima fundada en la fe. Como realidad eclesial, es una comunidad de fe, esperanza y amor. Celebra la Palabra de Dios y se nutre de la eucaristía, la culminación de los sacramentos. Encarna la Palabra de Dios en la vida mediante la solidaridad y el compromiso al nuevo mandamiento del Señor; y mediante el servicio de sus coordinadores aprobados, hace presente y operativa la misión de la Iglesia y su comunión visible con sus pastores legítimos. Es una comunidad a nivel de base porque se compone de relativamente pocos miembros como cuerpo permanente, como una célula de una comunidad más extensa. «Cuando merecen su designación eclesial, ellos pueden encargarse de su propia existencia espiritual y humana en un espíritu de solidaridad fraternal».

«Unidos en una CEB y alimentando su unión con Cristo, los cristianos se esfuerzan por vivir una vida más evangélica en medio del pueblo, trabajar juntos a fin de desafiar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad, y hacer explícita su vocación a la comunión con Dios y sus semejantes. Así, ofrecen un punto de partida válido e importante para la construcción de una nueva sociedad, «la civilización del amor». Las CEBs encarnan el amor preferencial de la Iglesia por la gente común. En ellas su religiosidad es expresada, valorizada, y purificada: y se le ofrece una oportunidad concreta para compartir la tarea de la Iglesia y para trabajar con compromiso por la transformación del mundo.» (III CELAM: Puebla 1979, 638, 641-643).[3]

Surgimiento de las comunidades eclesiales de base en América Latina

Aunque existen comunidades análogas en otros continentes, este movimiento se origina en América Latina. A partir de la década de 1950, estos nuevos «experimentos» aparecieron especialmente en Brasil, Chile y Panamá. Posteriormente, en la década de 1960, el nombre de *comunidades eclesiales de base* (CEBs) llegó a popularizarse. CEB viene del nombre del Movimiento de Educación de Base, uno de los movimientos anteriores en Brasil que contribuyó al surgimiento de las nuevas comunidades eclesiales. Fueron esencialmente tres —entre otras— las principales fuentes de este movimiento: una preocupación por la evangelización a nivel local en Barra do Piraí, en Brasil; el Movimiento de Educación de Base, con su enseñanza por radio; y experimentos con un apostolado laico auspiciados por el programa pastoral brasileño a nivel nacional.[4]

Una preocupación por la evangelización

En el año 1956, el obispo de Barra do Piraí en el distrito de Río de Janeiro inició un programa de evangelización en su diócesis. Esta iniciativa surgió cuando, durante una visita pastoral a la zona, una anciana protestó: «En noche buena las tres iglesias evangélicas del pueblo estaban todas con las luces encendidas y llenas de gente. Pudimos escuchar sus himnos. ... mientras que nuestra iglesia católica estaba cerrada y oscura ... porque no conseguíamos un sacerdote».[5]

Éste fue el desafío que condujo a una reflexión más profunda en la Iglesia brasileña. ¿La vida de una comunidad cristiana depende sólo de la disponibilidad de un sacerdote debidamente formado y formalmente ordenado? ¿Si falta este elemento, no hay otros que pueden aportar a la vida comunitaria?

Comenzaron a formar catequistas laicos que servían, en nombre de los obispos, como coordinadores de sus comunidades. Se reunían para orar, oir la Palabra de Dios y nutrir el sentido de comunión fraternal a nivel de la iglesia local. Los domingos y demás días festivos se reunía el pueblo para un «culto católico sin sacerdote» y, de esta manera, acompañar en espíritu la misa que se estaba celebrando en la parroquia madre distante.

Estos catequistas frecuentemente eran maestros de la escuela primaria del vecindario. Se nombraban coordinadores responsables en cada comunidad. Ellos presidían en las oraciones diarias y los cultos semanales. Administraban el bautismo en casos urgentes, ministraban a los enfermos y moribundos y servían según las necesidades. En lugar de capillas dedicadas exclusivamente al culto, construían locales utilizados para escuelas primarias, instrucción religiosa, clases de costura y centros comunales de reunión para resolver los problemas, aun los económicos, del pueblo.[6]

El Movimiento de Educación de Base

En el noreste de Brasil la Iglesia hizo un esfuerzo por convertirse en una comunidad dedicada al servicio de los seres humanos en sus luchas. Los apremiantes problemas sociales: desnutrición, enfermedades endémicas, analfabetismo, explotación socioeconómica y estructuras injustas; llevaron a la Iglesia a buscar respuestas adecuadas.

Estimularon la formación de escuelas y centros de bienestar social e intentaron concientizar al pueblo frente a sus problemas. En este proceso, surgió el Movimiento de Educación de Base. Las escuelas por radio sirvieron como vehículos para fomentar la concientización y el sentido de responsabilidad social: semilleros de la Iglesia. Para el año 1963 había en la arquidiócesis de Natal 1 410 escuelas radiales. Por medio de ellas, las personas aprendían a leer y a formar una unidad comunitaria más pequeña que la parroquia o el pueblo. La instrucción religiosa se impartía por la radio y la gente se reunía en comunidades sin sacerdote —alrededor de su radio— para escuchar el sermón y recitar las oraciones de la misa que el obispo celebraba a distancia.

Este movimiento se extendió a través del noreste, y luego hacia el oeste del país, y contribuyó a la formación de pequeñas comunidades sociales y eclesiales más básicas que las parroquias tradicionales. Así se formó una red de promoción humana y de evangelización. En el proceso de ser evangelizadas, estas comunidades servían, a la vez, como agentes de evangelización.[7]

Programa Pastoral Nacional

Un equipo de 15 personas (sacerdotes, monjas y laicos), aprobado por el episcopado brasileño, dedicó cinco años a una campaña titulada «mundo mejor». Visitaron todo el país y realizaron cerca de 1 800 cursillos de renovación y de formación. Esta iniciativa despertó un espíritu de renovación, de cuestionamiento crítico, tanto social como religioso, de reformas comunitarias y de unidad pastoral.

Esto condujo a la aprobación en la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos Brasileños), de un «plan de emergencia», cuya finalidad era —entre otras cosas— transformar las parroquias tradicionales en redes coordinadas de pequeñas comunidades de fe, culto y amor. «Nuestras parroquias actuales son, o deben ser, compuestas por varias comunidades de base, debido a su extensión geográfica, su densidad de población, y el alto porcentaje de personas bautizadas en ellas. Por lo tanto, será de gran importancia comenzar con una renovación parroquial, mediante la creación y la promoción de estas comunidades de base. Hasta donde sea posible, debe fomentarse su creación en las parroquias. ... El plan propone que la primera meta sea «estimular a las parroquias a crear y fomentar comunidades de base, asegurando su coordinación», y crear en las comunidades de base, asambleas litúrgicas en que participen todos sus miembros, según sus funciones, especialmente en la celebración de la eucaristía y los demás sacramentos.»[8]

Los comienzos del movimiento de comunidades eclesiales de base en América Latina se caracterizaron por una fuerte preocupación por la evangelización de un continente de individuos bautizados, carentes de contacto vital con las expresiones sacramentales de la salvación, ignorantes de la Palabra de Dios y distanciados en sus relaciones espirituales y sociales de sus hermanos y hermanas en la familia de Dios. Carecían de la posibilidad para dedicarse a la evangelización de sus semejantes y de anunciar el mensaje de salvación al mundo.

Paralelamente a esta preocupación por la evangelización surgió una concientización sobre la responsabilidad de encarar las realidades de nuestro mundo y participar en la tarea de liberar a la humanidad, entregándose a los más pobres y los que más sufren la opresión de la injusticia. Justamente, por esta razón, las comunidades eclesiales de base han florecido más en las zonas más problematizadas del continente, donde las personas sufren bajo condiciones adversas.[9]

Estas comunidades eclesiales de base se han extendido a través de toda América Latina. Para el año 1975, había CEBs en Brasil (con más de 40 000),

Honduras (con más de 4 000), Chile, Panamá, Ecuador, Bolivia, Colombia, Nicaragua, El Salvador, República Dominicana y Paraguay. Desde entonces, el movimiento siguió su expansión y se encuentra en todos los países de América Latina. Los obispos, reunidos en su Conferencia Episcopal Latinoamericana, primero en Medellín en 1968, y posteriormente en Puebla en 1979, discutieron ampliamente el desarrollo de las comunidades eclesiales de base y han votado sendas declaraciones de aprobación.[10] Para el año 1984, Leonardo Boff escribe de «una vasta red de comunidades eclesiales de base que, sólo en el Brasil, suman unas 70 000, en las que están integrados cerca de cuatro millones de cristianos que viven su fe en dichas comunidades».[11]

En 1975 José Maríns destacaba —entre otras— las siguientes características de estas comunidades eclesiales de base.[12]

—Se maximiza la vitalidad de la Iglesia y se minimizan sus estructuras, reduciéndolas a las que son casi indispensables.

—Se insiste más en la misión evangelizadora y en el testimonio comunitario y menos en la multiplicación de actividades pastorales destinadas al mantenimiento institucional.

—Se enfatiza la apertura hacia otros grupos cristianos mediante la oración común, el estudio conjunto, y la confraternización en la vida concreta de las comunidades.

—Se propicia una atmósfera personal en que los individuos ya no se pierdan en las masas anónimas de la iglesia establecida. Todos los miembros son llamados a ser protagonistas en la vida y misión enteras de la Iglesia.

—Se comparte una visión carismática de servicios, o ministerios, que es considerablemente menos jerárquica, propiciando así los ministerios de hombres y de mujeres; de matrimonios y en equipos.

—Su espiritualidad se centra mucho más en Jesucristo, y menos en los santos. A éstos últimos se les asigna su lugar más apropiado en la memoria colectiva del pueblo de Dios, en el contexto de sus celebraciones populares.

—Se esfuerza más en la comunicación del mensaje evangelizador, especialmente a los católicos bautizados que, sin embargo, no han sido efectivamente evangelizados.

—Se comparte instrucción catequística fundamentalmente con adultos, más que meramente con niños. Se relaciona esta instrucción con el vivir diario del seguidor de Jesús y se demanda un compromiso.

—Se celebran los sacramentos visible y concretamente en el contexto de toda la comunidad eclesial de base.

—Se vislumbra una nueva visión del clero. Su ministerio se dedica a la edificación, coordinación, y enseñanza comunitarias. Y el laicado es estimulado a un protagonismo más activo.

—Se vislumbra, también, una nueva visión de Iglesia que actúa como leva-

dura en medio del mundo. El poder eclesiástico y temporal se reduce, liberando a la Iglesia (y al clero) para una actividad espiritual más auténtica. Dejando de ser un poder (temporal), la Iglesia descubre mayor oportunidad para servir. En este proceso se redescubre la verdadera dimensión política de la fe.

La comunidad eclesial de base es realmente la Iglesia. Pero precisamente porque es la Iglesia, representa un peligro para las estructuras que dominan las esferas seculares. (Y también para las eclesiásticas oficiales.) En su seguimiento de su Señor, se halla comprometida con la humanidad, los pobres y todos los que sufren la marginación y las injusticias opresoras. Como comunidad del reino, anuncia el reino de Dios y, a la vez, denuncia las idolatrías (del dinero, del poder y del sexo) de los reinos de este mundo. En la medida en que las comunidades eclesiales de base sean, en verdad, la Iglesia, representarán un peligro. Serán esa levadura revolucionaria que —desde abajo y desde adentro— se dedica a la construcción de un mundo nuevo caracterizado por los valores de Cristo y de su reino.[13]

Según esta visión, la Iglesia no se presentará como sociedad grande, poderosa ni prepotente, sino como una comunidad de comunidades de seres humanos que se aman unos a otros en el amor de Cristo, como una familia de los hijos e hijas de un solo Padre que se abre a todos por igual, invitándoles a la dicha de una auténtica liberación en la familia de Dios.

Las comunidades eclesiales de base en perspectiva eclesiológica

Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, franciscanos brasileños, están entre los teólogos latinoamericanos que más se han destacado en las décadas recientes como exponentes elocuentes de las CEBs en América Latina, y como valientes defensores del movimiento ante las fuerzas eclesiásticas conservadoras en el catolicismo oficial. (La iniciativa disciplinaria, asumida por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe contra Leonardo Boff hacia mediados de la década de 1980 sirve —sin proponérselo— como un testimonio católico oficial de la importancia, al igual que de la trascendencia universal, de sus aportes.) En su libro, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Leonardo Boff resume, junto con su hermano, lo que ellos consideran las principales características eclesiológicas de las comunidades eclesiales de base.[14]

1. Las comunidades eclesiales de base son expresiones concretas de comunión. En ellas se viven relaciones más inmediatas y fraternas. En contraste con ciertas presuposiciones inherentes en el catolicismo tradicional, no dependen del ministerio del clero ordenado para su existencia. Los laicos asumen la tarea de llevar adelante el evangelio y la vivencia de la fe. En las CEBs los miembros suelen ser pobres y oprimidos. En la sociedad secular forman la base y en la Iglesia institucional son considerados laicos.

Estas comunidades generalmente se forman por unas 15 a 20 familias, las cuales se reúnen una o dos veces por semana para escuchar la Palabra de Dios, compartir sus problemas y buscar soluciones inspiradas en el evangelio. Este proceso incluye lecturas y reflexiones bíblicas, oración y, bajo la coordinación de uno del mismo grupo, decisiones comunitarias sobre las acciones a realizar.

«Después de siglos de silencio el Pueblo de Dios toma la palabra; ya no es sólo la feligresía de la parroquia, sino que es portador de unos valores eclesiológicos y reinventa concretamente la Iglesia de Dios en su sentido histórico real. Ciertamente la Iglesia es don de Cristo que recibimos agradecidos, pero es también respuesta humana llena de fe. Por eso se ha acuñado una expresión que, si se entiende como es debido, es auténticamente verdadera y ortodoxa: «la Iglesia que nace de la fe del Pueblo de Dios» o, más sencillamente, «la Iglesia que nace, en virtud del Espíritu de Dios, del pueblo creyente y oprimido». ... La comunidad eclesial de base concretiza la verdadera Iglesia de Jesucristo.»[15]

El pueblo de Dios es esencialmente misionero. Abierto a los pobres y oprimidos de la sociedad, reunido en nombre de Cristo y atento a su Palabra de salvación y liberación, constituye concretamente la Iglesia de Jesucristo. Donde más se experimenta la tensión en la Iglesia, no es entre la institución y las comunidades, sino entre aquellos (tanto en la institución como en las comunidades) que optan por los pobres y por su liberación, y aquellos que persisten en mantener solamente el carácter estrictamente sacramental y devocional de la fe.

2. Las comunidades eclesiales de base nacen de la Palabra. La «cédula de identidad» de las CEBs es el evangelio. Son el contexto en que la palabra evangélica es escuchada, creída y obedecida. El rasgo más típico de las CEBs es la forma en que la situación existencial es confrontada con la Palabra del evangelio. La Palabra es tanto luz como levadura que transforma desde adentro y desde abajo. En estos círculos, el evangelio es una buena noticia que trae esperanza, promesa y alegría.

La relación entre el evangelio y la vida se manifiesta en un proceso extenso. La Palabra lleva a los oyentes a interesarse en los problemas del grupo mismo, la enfermedad, el desempleo, etc. Con el tiempo pasan a los problemas de sus semejantes en el vecindario: la salud, la educación, los servicios públicos, etc. Luego se llega a cuestionar los modos vigentes de organización social. El compromiso social de la comunidad tiene su punto de partida en su visión de la fe.

La comunidad, como tal, pasa a ser el lugar por excelencia donde la Palabra es leída, oída e interpretada. Todos los miembros participan en el proceso. Y «Sorprendentemente, la exégesis popular se aproxima mucho a la antigua exégesis de los santos Padres. Es una exégesis que va más allá de las palabras y que capta el sentido vivencial (o espiritual) del texto. El texto evangélico

sirve de inspiración para la reflexión de la vida, que es el lugar donde resuena la Palabra de Dios».[16]

En las CEBs, el evangelio se manifiesta como palabra transformadora. Los miembros de los grupos suelen dividir sus experiencias entre el pasado, cuando todavía no habían oído el evangelio, y el tiempo presente, desde que han llegado al conocimiento del evangelio.

3. Las comunidades eclesiales de base representan una nueva (y también antigua) manera de ser Iglesia. «La comunidad eclesial de base no es tan sólo un instrumento de evangelización en medios populares. Es mucho más. Es una nueva manera de ser Iglesia y de concretar el misterio de la salvación vivido comunitariamente. La Iglesia no es únicamente la institución (la Escritura, la jerarquía, la estructura sacramental, la ley canónica, las normas litúrgicas, la doctrina ortodoxa y los imperativos morales). ... La Iglesia es también *acontecimiento*. Surge, nace y se reinventa siempre que los hombres se reúnen para escuchar la Palabra de Dios, creer juntos en ella, proponerse seguir a Jesucristo, movidos por el Espíritu. Y esto ocurre precisamente con las comunidades de base. Muchas veces el grupo se reúne a la sombra de un gran árbol que todos conocen. Allí se encuentran semanalmente, leen los textos sagrados, comparten sus comentarios, rezan, hablan de la vida y deciden las tareas comunes. Allí se realiza, como acontecimiento, la Iglesia de Jesús y del Espíritu Santo.»[17]

La característica que más se destaca en las CEBs es la de ser comunidad, o familia. Todos son hermanos, todos participan, todos ejercen ministerios. Aunque sean iguales, no todos hacen todas las cosas. Hay coordinadores, muchas veces mujeres, que velan por el orden y presiden en la celebración y en las dimensiones sacramentales. En esto recuerdan a la Iglesia de los primeros siglos cuando se destacaban las dimensiones comunitarias.

Los laicos redescubren su importancia como sucesores de la comunidad apostólica. La apostolicidad de la Iglesia ya no depende exclusivamente de los obispos ni del papa, sino de la fidelidad misionera (apostólica) de la comunidad. Incluso, es de esperarse que el testimonio de las comunidades conduzca a la formación de nuevas comunidades, acompañándolas en su crecimiento.

Lo que Pablo llamaba carismas, en las CEBs se llaman servicios. Son dones del Espíritu y cubren una amplia gama de funciones. «Hay quienes tienen especiales dotes para visitar y consolar a los enfermos: a éstos se les encarga que se informen al respecto y los visiten. Otros se dedican a alfabetizar, otros a concientizar sobre los derechos humanos o la legislación laboral, otros a preparar a los niños para los sacramentos, otros a ocuparse de los problemas familiares, etc. Todas estas funciones son respetadas, estimuladas y coordinadas por el responsable, a fin de que todo crezca en función de toda la comunidad. La Iglesia, más que organización, es un organismo vivo que se *re*crea, se alimenta y se renueva desde las bases.»[18]

4. Las comunidades eclesiales de base son signos del reino e instrumentos de liberación. Las CEBs no son sectarias en su orientación. Son comunidades

abiertas a la sociedad secular en que viven, en función de su misión liberadora. Inspiradas por su lectura y vivencia del evangelio, cuestionan toda la problemática humana en su medio: el pecado humano, las injusticias y la opresión. Desde la perspectiva de los valores del reino de Dios, la explotación, la tortura, el totalitarismo y otras formas de violencia son vistas por lo que realmente son: pecado.

En las CEBs se ensaya una nueva forma de ser comunidad. Y esta realidad determina su postura frente a los problemas de la sociedad secular. Todos sus miembros son participantes en la vida común en que se comparten las responsabilidades, se respetan a los débiles, y se ejerce el poder mediante el servicio. Y como comunidades al servicio del reino, resisten toda tentación a cristianizar, y hacer suyos, los esfuerzos humanos seculares para el bien común. Por esto, animan, fomentan y critican, a la luz del evangelio, esos esfuerzos seculares en los que también son participantes.

En ocasiones, por esta razón, las CEBs han sido reprimidas y perseguidas. Las CEBs cuentan entre sus miembros a testigos y mártires por la causa del reino de Dios. Pero esta represión no parece haber disminuido su fuerza. Por el contrario, al igual que en la Iglesia primitiva, las comunidades han salido aún más fortalecidas y valientes del sufrimiento concientemente aceptado. Esta situación ha generado una reflexión —profunda y poco común— sobre el sentido del sufrimiento inocente y vicario, libremente asumido en favor de otros, incluyendo al opresor.

«Es posible aceptar la cruz y la muerte como expresión de amor y comunión con los que producen dicha injusticia. Esta capacidad de vivir una reconciliación con quien produce la ruptura no es una forma refinada de escapismo o de venganza transfigurada. ... Esta actitud nace de un profundo convencimiento y una absoluta confianza en que sólo el amor y el perdón restablecen la armonía de una creación rota. El amor representa el sentido de toda la vida, incluso la de aquellos que odian y producen cruces para los demás. También en ellos el amor es fuerza unitiva y es llamamiento que ningún pecado histórico de este mundo puede acallar totalmente. Perdonando, asumiendo —como decisión de la libertad y no del principio del placer (en contra, por lo tanto, del sadismo y del masoquismo)— la cruz y la muerte impuestas, reconducimos la historia hacia una última reconciliación que incluye a los enemigos.»[19]

5. Las comunidades eclesiales de base son, en el fondo, un pueblo de fe y vida. El significado de las CEBs no se agota en su compromiso social, ni en sus esfuerzos por la liberación de la humanidad. Se trata de una comunidad en que ya se vive y se celebra esa liberación. Por eso la salvación liberadora de Dios, realizada en Jesucristo, está en el centro mismo de la conciencia de este pueblo. Por eso, la alegría desbordante es una de las características más visibles de las comunidades. Las miserias humanas y la gravedad de sus luchas no pueden quitar la dicha de la felicidad y la esperanza que respiran.

Por esto, las expresiones de religiosidad popular abundan entre ellas. Estas expresiones son —muchas veces— mal vistas por el catolicismo oficial, y aun más todavía por el protestantismo ortodoxo. Pero en el fondo, representan auténticas expresiones de un pueblo que valora más los símbolos y la lógica del inconciente, que la lógica del concepto y la razón analítica. Mediante sus expresiones populares de fe, simbolizadas en sus procesiones, fiestas típicas, rezos y veneración de los mártires y santos, este pueblo ha podido resistir siglos de opresión económica y política y de marginación eclesial en América Latina. Esto ha llevado a una parte, por lo menos, de la Iglesia a *re*interpretar sus prácticas pastorales tradicionales que no supieron apreciar las manifestaciones de la religiosidad popular, especialmente entre los pueblos indígenas del continente.

En las CEBs se destaca una unidad entre la fe y la vida. No sólo celebran los sacramentos, sino que también se celebra la dimensión sacramental de toda la vida, que es impregnada por la gracia de Dios. Se tiende a borrar las divisiones tradicionales entre lo sagrado y lo profano.

Esto otorga un lugar mayor y más significativo al culto en las CEBs. No debe subestimarse la importancia de las expresiones litúrgicas de la espiritualidad de estas comunidades. Pues se observa una gran creatividad litúrgica en estos círculos. Ofrecen largas oraciones recordando los problemas que agobian a la comunidad. Y luego celebran las victorias sobre los males que les acechaban. Crean nuevos ritos, dramatizan la Palabra de Dios, organizan grandes celebraciones, y hacen ágapes con comidas típicas. «Un pueblo que sabe celebrar es un pueblo suceptible de ser rescatado; no todo en él está oprimido; es un pueblo en marcha hacia su liberación.»[20]

Epílogo

Esta historia del pueblo cristiano es parcial. Sólo hemos narrado la historia de unos veinte movimientos restauracionistas representativos. Habría muchos grupos y movimientos más cuyas historias forman parte de una historia alternativa del pueblo cristiano. Las historias narradas son, sin embargo, representativas. El hecho de que muchas iniciativas no pudieran sobrevivir a la primera generación no resta valor al movimiento, pues también han sido participantes de esa visión de fidelidad a la misión mesiánica. Desde el movimiento mesiánico del primer siglo hasta las comunidades eclesiales del siglo XX, todos los movimientos están unidos mediante una serie de rasgos comunes.

En todos estos movimientos es notoria una solidaridad con los marginados. En algunos casos, el movimiento ha surgido principalmente entre las capas sociales oprimidas. En otros, la visión ha llegado a cristianos de las capas medias y les ha llevado a asumir una pobreza apostólica a fin de evangelizar con integridad. En ningún caso consideraban la carencia de los bienes necesarios, por sí sola, como un bien. Se trataba más bien de una protesta testimonial contra los males del materialismo dominante.

En todos los movimientos observamos una renuncia al poder político. En algunos casos jamás lo tuvieron. En otros, tentados a echar mano de las armas, fueron aplastados por el poderío superior de la autoridad establecida. Muchos, bajo una severa represión oficial, persistieron en su visión no-violenta. Y otros rechazaron desde el principio la coerción por ser contraria al evangelio. Todos estos movimientos, de una manera o de otra, han cuestionado la alianza de la Iglesia con el poder secular. En su conjunto, estos movimientos han ofrecido una poderosa protesta profética contra la coacción destinada a mantener la paz social a cualquier costo, tanto en la Iglesia como en la sociedad.

En todos los movimientos se manifiesta un sentido de vocación a la misión mesiánica en el mundo. En algunos casos, esto condujo a la creación de comunidades de contraste con un extraordinario poder testimonial. En otros, se trataba de orientar todo un movimiento hacia la evangelización mediante sus palabras y sus hechos. En muchos de estos movimientos este testimonio conllevaba también una dimensión martiriológica. El extraordinario poder de «la sangre de los justos» para comunicar la gracia del evangelio, aun a los mis-

mos verdugos y opresores, está documentado en la historia de estos movimientos, desde la comunidad mesiánica reunida en torno a Jesús en el primer siglo, hasta las comunidades eclesiales de base del siglo XX.

Todos estos movimientos se inspiraron en mayor o menor grado en una visión y expectativa bíblicas del reino de Dios. Desde los primeros siglos hasta el nuestro que está por concluir, la visión bíblica del reinado de Dios ha determinado su agenda misionera. Este legado continúa en comunidades dedicadas a evangelizar y servir a aquellos que están más necesitados: los dogradictos y delincuentes, los desahuciados, los marginados y desplazados de las grandes ciudades, los refugiados e inmigrantes, las víctimas de la guerra y la opresión ...

El Espíritu del Señor está sobre mí,
Por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;
A pregonar libertad a los cautivos,
Y vista a los ciegos;
A poner en libertad a los oprimidos;
A predicar el año agradable del Señor. (Lucas 4:18-19)

Notas bibliográficas

Notas del capítulo 1

1 Enrique D. Dussel: *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tomo I/1: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1983, p. 12.

2 Esta definición fue articulada en su forma clásica por Vicente de Lerins en el siglo v. Citado en Justo L. González: *Historia del pensamiento cristiano*, 3 t., Miami, Caribe, 1992², t. 1, p. 23.

3 Esta preocupación por la sana doctrina llevó a Ireneo, obispo de la Iglesia en Lyon, por ejemplo, a escribir su obra principal, *Contra las herejías*, en el siglo II, y a Marcelino Menéndez Pelayo a escribir en tres voluminosos tomos su obra: *Historia de los heterodoxos españoles*, en el siglo XIX. Otro ejemplo de este enfoque se halla en la obra clásica de Enrique Denzinger: *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 1955.

4 George Huntston Williams: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 939.

5 Ejemplos de este enfoque de la historia, entre los protestantes, se hallan en las obras de Reinhold Seeberg: *Manual de historia de las doctrinas*, 2 t., El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1964; y Justo L. González: *Historia del pensamiento cristiano*, 3 t., Miami, Caribe, 1992² (ed. rev.).

6 Kenneth Scott Latourette: *Historia del cristianismo*, 2 t., El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1983⁷ (1.ª ed., 1958), t. I, p. 22.

7 *Ibíd.*, t. I, pp. 24-25.

8 Véase Latourette, *op. cit.*, t. I, pp. 19-20.

9 Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, trads.: *Nuevo Testamento* (versión adaptada por Virgilio P. Elizondo para el mundo hispanoamericano), Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 28, 44.

10 Este es el título de la obra clásica del profesor George Huntston Williams: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. En este libro se trata la historia de toda una serie de movimientos europeos de reforma radical que surgieron durante el siglo XVI.

11 «El programa expuesto por Eusebio ... se distancia de lo que debe ser una historia de la Iglesia al servicio de la memoria del pueblo cristiano, ya que no sigue la línea de la historia de Israel, sustituyéndola por la tradición de la historiografía dinástica. La tradición de la Ley, los profetas, de la liberación de los humildes y marginados queda abandonada en beneficio de la tradición de los instrumentos propios de rememoración de una Iglesia imperial, que ve en el emperador el tipo de Moisés y de David, un hombre escogido por Dios para preparar el camino del

Señor y liberar a su pueblo. Los enemigos, para Eusebio, son los montanistas, los donatistas, los novacianos, así como los judíos o los «gentiles»; no las estructuras del imperio, ni el poderío de los ricos que explotan a los campesinos con sus pesados tributos y a los esclavos urbanos que trabajan a la fuerza. La Iglesia se identifica así con un grupo solamente dentro de ella: el grupo de los organizadores. No se dice nada sobre los «organizados», a no ser en los relatos de martirio. El programa de Eusebio sirve ciertamente como disciplina eclesiástica en los cursos que preparan a los que tienen que organizar la estructura de la Iglesia; pero no como ejercicio eclesial de arraigo, de rememoración de la alianza de Dios con nosotros, que va pasando por Abraham, Moisés, los profetas, Jesús, los apóstoles, los santos. La memoria de las luchas y esperanzas del pueblo cristiano, que intenta resolver problemas urgentes de supervivencia, de salud, de derechos humanos fundamentales, no encuentra espacio alguno en las páginas de la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, ni se repite en ella continuamente que es posible en cada momento y lugar cambiar el rumbo de las cosas, orientar la vida hacia el éxodo, salir del Egipto del Faraón y entrar en la «tierra santa», romper la triste concatenación de dominaciones y humillaciones en la historia de la humanidad. El éxito del programa de Eusebio de Cesarea en la larga tradición de la historia de la Iglesia como disciplina eclesiástica no debe buscarse en la originalidad o en la profundidad de su pensamiento —ya que resulta fácil discutir su teología imperial a partir de los más elementales conceptos de una teología bíblica—, sino simplemente en el hecho de que vino a confirmar por escrito y mediante una tesis un camino práctico que empezaba a trillar un sector importante de los líderes de la Iglesia —que más tarde llegaría a ser hegemónico—, el camino de la alianza entre el estado eclesiástico y la sociedad política del imperio romano. El nuevo modelo de Iglesia, basado en esta alianza, encontró en la *Historia* de Eusebio una confirmación teórica de su práctica.» (Eduardo Hoornaert: *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*, Madrid, Paulinas, 1986, pp. 27-29.)

12 Henry Bettenson, ed.: *Documents of the Christian Church*, Oxford, Oxford University, 1967[3], p. 15. (Hay trad. portuguesa, Henry Bettenson, ed.: *Documentos da Igreja Crista*, Sao Paulo, Asociaçao de Seminarios Teológicos Evangélicos (ASTE), 1967.)

13 *Ibíd.*, p. 16.

14 *Ibíd.*, pp. 17-18.

15 *Ibíd.*, pp. 18-19.

16 *Ibíd.*, p. 22.

Notas del capítulo 2

1 Mateo 21:11; 26:32; 27:55; 28:7, 11, 16; Marcos 1:9, 14; 14:28; 15:41; 16:7; Lucas 23:5, 49, 55; 24:6; Juan 7:41, 52; Hechos 10:36-38.

2 Sean Freyne: *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Investigations*, Filadelfia, Fortress, 1988, p. 268.

3 Véase John Howard Yoder, y otros: *La irrupción del shalom. En el pueblo de Dios ha comenzado la renovación del mundo*, México, Comité Central Menonita-Casa de los Amigos-Servicio Paz y Justicia-Semilla-CLARA, 1992.

4 En la genealogía incluida en el Evangelio de Mateo las cinco mujeres mencionadas (Tamar, Rahab, Rut, la mujer de Urías, y María) podrían considerarse marginadas (pobres).

5 Hechos 9:2; 18:25-26; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22.

6 En esta sección he dependido principalmente de Eduardo Hoornaert: *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*, Madrid, Paulinas, 1986, pp. 43-53. Las citas bíblicas en esta sección se han tomado de la Biblia de Jerusalén.

7 Daniel Ruiz Bueno: *Padres apostólicos*, Madrid, Católica, 1993[6], (Biblioteca de Autores Cristianos), p. 177.

8 *Ibíd.*, p. 661.

9 *Ibíd.*, p. 672.

10 Se observa una inversión similar en el sentido del término «ministro» (*diákonos*). En el ejercicio de sus funciones gubernamentales, sean seculares o eclesiásticas, generalmente es todo menos un servidor. De la misma manera el término «cristiano» ha sufrido una inversión similar en su significado.

11 Hoornaert, *op. cit.*, pp. 53-54.

Notas del capítulo 3

1 Daniel Ruiz Bueno: *Padres apostólicos*, Madrid, Católica, 1993[6], (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 850-852. Cf. también Eduardo Hoornaert: *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*, Madrid, Paulinas, 1986, pp. 90-91.

2 Henry Bettenson, ed.: *Documents of the Christian Church*, Oxford, Oxford University, 1967[3], p. 4.

3 Daniel Ruiz Bueno: *Padres apologetas griegos*, Madrid, Católica, 1954, (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 662-663.

4 Alexander Roberts, y James Donaldson, eds.: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Buffalo, The Christian Literature, 1885, p. 17.

5 Citado por Robert Jewett: «A Social Profile of the Early Christians at Rome», *Interpretation*, vol. XLIII, núm. 3, Julio 1989, pp. 297-298.

6 *Padres apostólicos*, pp. 1084-1085.

7 *Padres apologetas griegos*, p. 131.

8 *Padres apostólicos*, p. 809.

9 Bettenson, *op. cit.*, pp. 3-4.

10 *Padres apostólicos*, p. 91.

11 *Padres apologetas griegos*, pp. 258-259.

12 *Padres apostólicos*, pp. 86-88.

13 *Padres apologetas griegos*, p. 145.

14 *Padres apostólicos*, pp. 960-961.

15 *Padres apologetas griegos*, pp. 195, 258.

16 *Padres apologetas griegos*, p. 706.

17 *Padres apologetas griegos*, p. 493.

18 *Padres apologetas griegos*, pp. 853-854.

19 Alexander Roberts, y James Donaldson, eds.: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. I, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1899, p. 512.

20 *Ibíd.*, vol. III, p. 154.

21 *Ibíd.*, vol. IV, p. 558.

22 *Ibíd.*, vol. III, p. 93.
23 *Ibíd.*, vol. III, pp. 99-100.
24 *Ibídem.*
25 Christian Frederick Cruse, trad.: *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1958, p. 265.
26 Robin Lane Fox: *Pagans and Christians*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987, p. 282.
27 *Padres apostólicos*, pp. 852-853.
28 *Padres apologetas griegos*, pp. 274-276.
29 Alexander Roberts, y James Donaldson, eds.: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Buffalo, The Christian Literature, 1885, p. 477.

Notas del capítulo 4

1 Christian Frederick Cruse, trad.: *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1958, pp. 194-200. [Hay una trad. española reciente, Eusebio de Cesarea: *Historia eclesiástica* (trad. George Grayling y notas de Samuel Vila), 2 t., Barcelona, Clie, 1988. Las citas corresponden al t. I, pp. 311-322, N. del E.]
2 *Ibíd.*, pp. 182-183.
3 Daniel Ruiz Bueno: *Padres apostólicos*, Madrid, Católica, 1993[6], (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 680-681.
4 Alexander Roberts, y James Donaldson, eds.: *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Buffalo, The Christian Literature, 1885, p. 121.
5 Johannes Quasten: *Patrología*, t. I, Madrid, Católica, 1968, (Biblioteca de Autores Cristianos), p. 612.
6 *Ibíd.*, p. 605.
7 *Padres apostólicos*, p. 88.
8 Daniel Ruiz Bueno: *Padres apologetas griegos*, Madrid, Católica, 1954, (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 460 y 449.
9 *Padres apostólicos*, p. 493.
10 Quasten, *op. cit.*, p. 602.
11 W. H. C. Frend: *The Rise of Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1985, p. 256.
12 *Padres apologetas griegos*, pp. 445-447.
13 *Padres apostólicos*, p. 676.

Notas del capítulo 5

1 Tomada de «The Sayings of the Fathers», en Owen Chadwick, trad.: *Western Asceticism*, Filadelfia, Westminster, 1958, p. 156.
2 *Ibíd.*, p. 37.
3 *Ibíd.*, p. 40.
4 *Ibíd.*, p. 77.
5 Tomada de «Leben des Heiligen Pachomius», citada en Walter Nigg: *Warriors of God. The Great Religious Orders and Their Founders*, Londres, Secker and Warburg, 1959, p. 53.
6 *Ibíd.*, p. 59.
7 *Ibíd.*, p. 53.
8 En adelante las referencias a esta obra serán tomadas de Robert C. Gregg, trad.:

Athanatius, the Life of Antony and the Letter to Marcellinus, Nueva York, Paulist, 1980.

9 *Ibíd.*, pp. 30-32.

10 *Ibíd.*, pp. 38-39.

11 *Ibíd.*, p. 48.

12 *Ibíd.*, p. 64.

13 *Ibíd.*, n. 95, pp. 138-139.

14 *Ibíd.*, p. 89.

15 *Ibíd.*, p. 90.

16 *Ibíd.*, p. 94.

17 Jean-Michel Hornus: *It Is Not Lawful for Me to Fight. Early Christian Attitudes toward War, Violence and the State*, Scottdale, PA, Herald, 1980, (ed. rev.), p. 142.

18 Citada en Walter Nigg, *op. cit.*, p. 53.

19 W. C. H. Frend: *The Rise of Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1985, p. 577.

20 *Ibídem.*

21 *Ibíd.*, p. 579.

22 Gerhard Lohfink: *Jesus and Community*, Filadelfia, Fortress, 1984, pp. 157ss. [Hay trad. española, Gerhard Lohfink: *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986[2].]

Notas del capítulo 6

1 Christian Frederick Cruse, trad.: *Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1958, pp. 429-430, 431-432.

2 Philip Schaff, ed.: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. IV, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1903, pp. 577-579.

3 Para esta sección dependemos principalmente de la obra del profesor W. H. C. Frend: *The Rise of Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1985, pp. 653-683.

4 *Ibíd.*, p. 653.

5 Walter Nigg: *The Heretics*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1962, pp. 112-113.

6 Citado en Nigg, *op. cit.*, p. 113.

7 Citado en Frend, *op. cit.*, p. 654.

8 *Ibídem.*

9 Philip Schaff, *op. cit.*, Vol. IV, p. 558.

10 Frend, *op. cit.*, p. 654.

11 Philip Schaff, *op. cit.*, Vol. IV, p. 598.

12 Citado en Frend, *op. cit.*, p. 655.

13 *Ibíd.*, p. 656.

14 *Ibíd.*, pp. 572-573.

15 *Ibíd.*, p. 573.

16 *Ibíd.*, pp. 573-574.

17 Citado en W. H. C. Frend: *The Early Church*, Filadelfia, Fortress, 1982, pp. 131-132.

18 Citado en W. H. C. Frend: *The Rise of Christianity*, p. 670.

19 *Ibíd.*, p. 671.

20 *Ibíd.*, p. 671.

21 *Obras de Agustín*, vol. XI, (*Cartas*), Madrid, Católica, 1953, (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 758-759.

22 Citado en John Helgeland, Robert J. Daly, y J. Patout Burns: *Christians and the Military: The Early Experience*, Filadelfia, Fortress, 1985, pp. 81-82.

Notas del capítulo 7

1 Enrique Denzinger: *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1955, p. 142. También es citado en Amedeo Molnár: *Historia del valdismo medieval*, Buenos Aires, La Aurora, 1981, p. 26.
2 Citado en Amedeo Molnár, *op. cit.*, pp. 21, 29.
3 *Ibíd.*, p. 38.
4 *Ibíd.*, p. 161.
5 En esta sección he dependido de Amedeo Molnár, *op. cit.*, pp. 11-12.
6 *Ibíd.*, p. 28.
7 *Ibíd.*, p. 13.
8 Donald F. Durnbaugh: *La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del protestantismo radical*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1992, pp. 46-47.
9 Citado en Amedeo Molnár, *op. cit.*, p. 15.
10 *Ibíd.*, pp. 15-16.
11 *Ibíd.*, p. 37.
12 *Ibíd.*, p. 41.
13 *Ibíd.*, p. 45.
14 Enrique Denzinger, *op. cit.*, pp. 154, 157.
15 Amedeo Molnár, *op. cit.*, p. 151.
16 *Ibíd.*, p. 94.
17 *Ibíd.*, p. 159.
18 *Ibíd.*, p. 180.
19 Donald F. Durnbaugh, *op. cit.*, pp. 55-56.

Notas del capítulo 8

1 Regis J. Armstrong, y Ignatius C. Brady: *Francis and Clare: The Complete Works*, Nueva York, Paulist, 1982, p. 109.
2 *Ibíd.*, pp. 121-122.
3 *Ibíd.*, pp. 38-39. Este cántico aparece en versión italiana en Leonardo Boff: *Saint Francis: A Model for Human Liberation*, Nueva York, Crossroad, 1990, pp. 43-44.
4 *Ibíd.*, p. 154.
5 Citado en Williston Walker: *Historia de la Iglesia cristiana*, Kansas City, MO, Casa Nazarena de Publicaciones, 1991 (1.ª ed., 1957), p. 258.
6 *Ibíd.*, p. 258.
7 Ray C. Petry: *Francis of Assisi: Apostol of Poverty*, Nueva York, AMS, 1964, p. 62.
8 Amedeo Molnár: *Historia del valdismo medieval*, Buenos Aires, La Aurora, 1981, pp. 71-74.
9 Regis J. Armstrong, y Ignatius C. Brady, *op. cit.*, pp. 154-155.
10 Donald F. Durnbaugh: *La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del protestantismo radical*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1992, p. 50, n. 13.
11 Amedeo Molnár, *op. cit.*, p. 73.

Notas del capítulo 9

1 Herbert E. Winn: *Wyclif: Select English Writings*, Nueva York, AMS, 1976, pp. 34-35.
2 Matthew Spinka, ed.: *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, Londres, SCM, 1953, p. 33.
3 *Ibíd.*, p. 49.
4 R. B. Dobson: *The Peasant's Revolt of 1381*, Londres, Macmillan, 1970, p. 60.
5 *Ibíd.*, pp. 60-63.
6 *Ibíd.*, pp. 63ss.
7 *Ibíd.*, pp. 123ss.
8 Matthew Spinka, *op. cit.*, p. 24.
9 *Ibíd.*, p. 27.
10 *Ibíd.*, p. 73.
11 *Ibíd.*, p. 30.
12 Para esta sección reconozco mi deuda con John Stacey: *John Wyclif and Reform*, Filadelfia, Westminster, 1964, pp. 128-147.
13 *Ibíd.*, p. 129.
14 *Ibíd.*, p. 135.
15 *Ibíd.*, p. 137.
16 *Ibíd.*, p. 141.
17 *Ibíd.*, pp. 141-142.
18 *Ibíd.*, p. 145.

Notas del capítulo 10

1 Howard Kaminsky, trad.: «Petr Chelcicky: Treatises on Christianity and Social Order», en William M. Browsky, ed.: *Studies in Medievàl and Renaissance History*, vol. I, Lincoln, University of Nebraska, 1964, pp. 105-179. [Introducción y traducción completa del checo al inglés de las obras de Chelcicky: «On the Triple Division of Society» y «On the Holy Church»], pp. 171-173.
2 Peter Brock: *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, La Haya, Mouton, 1957, p. 22.
3 *Ibíd.*, p. 23.
4 Murray L. Wagner: *Petr Chelcicky: A Radical Separatist in Hussite Bohemia*, Scottdale, PA, Herald, 1983, pp. 38-41.
5 Brock, *op. cit.*, pp. 12-13.
6 Wagner, *op. cit.*, p. 132.
7 *Ibíd.*, p. 132.
8 Kaminsky, *op. cit.*, p. 143.
9 Wagner, *op. cit.*, p. 135.
10 *Ibíd.*, p. 135.
11 *Ibíd.*, p. 89.
12 *Ibíd.*, pp. 89-90.
13 Kaminsky, *op. cit.*, p. 163.
14 *Ibíd.*, pp. 162, 164.
15 Wagner, *op. cit.*, p. 70.
16 Kaminsky, *op. cit.*, p. 153.
17 Wagner, *op. cit.*, pp. 78-79.

18 *Ibíd.*, p. 88.
19 *Ibíd.*, p. 45.
20 *Ibíd.*, p. 98.
21 *Ibíd.*, p. 51.

Notas del capítulo 11

1 Benito de Mantua: *Del beneficio de Jesucristo crucificado* (trad. José A. Pistonesi), Buenos Aires, La Aurora, 1942, (Obras clásicas de la Reforma, vol. IV), p. 99.
2 Juan Pérez de Tudela Bueso, ed.: *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, vol. II, Madrid, Atlas, 1961, (Biblioteca de Autores Españoles), p. 176.
3 George Huntston Williams: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 13ss.
4 José C. Nieto: *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 114.
5 John Driver: *The Religious Thought of Juan de Valdés*, tesis inédita presentada al cuerpo docente de la Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Texas, 1966, p. 22.
6 Nieto, *op. cit.*, p. 157.
7 Marcel Bataillon: *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 178-179.
8 *Ibíd.*, p. 173.
9 *Ibíd.*, p. 171.
10 Nieto, *op. cit.*, pp. 128-129.
11 *Ibíd.*, pp. 145-146.
12 *Ibíd.*, p. 155.
13 Juan de Valdés: *Diálogo de doctrina christiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano* (transcripción, introd. y notas de Domingo Ricart), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. 68.
14 *Ibíd.*, pp. 101-111.
15 *Ibíd.*, pp. 114-115.
16 *Ibíd.*, p. 118.
17 Driver, *op. cit.*, p. 52.
18 *Ibíd.*, p. 53.
19 *Ibíd.*, p. 55.
20 Nieto, *op. cit.*, p. 241, n. 26.
21 Williams, *op. cit.*, p. 577.
22 *Ibíd.*, p. 586.
23 Driver, *op. cit.*, p. 57.
24 *Ibíd.*, p. 200, n. 126.
25 Williams, *op. cit.*, p. 586.
26 Driver, *op. cit.*, p. 60.
27 *Ibídem.*
28 *Ibíd.*, p. 202, n. 149.
29 Nieto, *op. cit.*, p. 243.
30 Driver, *op. cit.*, p. 167.
31 *Ibíd.*, pp. 160-161.
32 Bataillon, *op. cit.*, p. 705, n. 2.

33 Nieto, *op. cit.*, pp. 246, 271.
34 Ricart, *op. cit.*, p. 31.
35 Luis de Usoz y Río, ed.: *Ziento i diez consideraziones divinas de Juan de Valdés*, Madrid, (Reformistas Antiguos Españoles vol. XVII), 1863, p. 418.
36 Ricart, *op. cit.*, pp. 22-23.
37 Driver, *op. cit.*, pp. 142-143.
38 Eduardo Boehmer, ed.: *El Evangelio según san Mateo declarado por Juan de Valdés*, Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1880, p. 484.
39 Usoz y Río, *op. cit.*, p. 73.
40 Williams, *op. cit.*, pp. 582-583.
41 Usoz y Río, *op. cit.*, pp. 305, 307.
42 *Ibíd.*, pp. 356-357.
43 Ricart, *op. cit.*, pp. 68-69.
44 Boehmer, *op. cit.*, pp. 66, 79, 81.
45 Usoz y Río, *op. cit.*, p. 265.
46 *Ibíd.*, pp. 204, 391.
47 Driver, *op. cit.*, p. 172. Véase también, Domingo Ricart: *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México-University of Kansas, 1958, pp. 50ss.

Notas del capítulo 12

1 John Howard Yoder, comp.: *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 85-86.
2 George Huntston Williams: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 61.
3 Yoder, *op. cit.*, pp. 52-53.
4 *Ibíd.*, pp. 57-58.
5 *Ibíd.*, p. 63.
6 *Ibíd.*, p. 75. La firmeza de Carlstadt les agradó a los zwinglianos radicales en Suiza. En el otoño de 1524 escribieron que «te consideramos a ti y a Carlstadt como los más puros pregoneros y como los predicadores de la más pura Palabra divina. ... Esperamos muchas cosas buenas de Jacobo Strauss, y algunos otros, que son tenidos en poca estima por los negligentes escribas y doctores de Wittenberg». (Conrado Grebel, y otros: «Cartas a Tomás Muntzer», *Ibíd.*, p. 136).
7 *Ibíd.*, pp. 16-17.
8 *Ibíd.*, p. 90.
9 *Ibíd.*, p. 91.
10 *Ibíd.*, pp. 91-92.
11 *Ibíd.*, p. 92.
12 *Ibíd.*, p. 92.
13 *Ibíd.*, pp. 92-93.
14 *Ibíd.*, p. 93.
15 Véase Williams, *op. cit.*, pp. 66-80.
16 Yoder, *op. cit.*, pp. 111, 114-115.
17 Williams, *op. cit.*, p. 79.
18 Yoder, *op. cit.*, pp. 142,138.
19 Véase Williams, *op. cit.*, pp. 81-109.
20 Lowell H. Zuck, ed.: *Christianity and Revolution. Radical Christian Testimo-*

nies 1520-1650, Filadelfia, Temple University, 1975, (Documents in Free Church History), pp. 14-16.

21 Robert C. Schultz, ed.: *Luther's Works*, vol. 46, Filadelfia, Fortress, 1967, p. 50.

22 Véase Juan Driver: *Contracorriente. Ensayos sobre la eclesiología radical*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1994[2], pp. 141-144.

Notas del capítulo 13

1 Debe señalarse que en el grupo había por lo menos cuatro hombres con ordenación sacerdotal: Jorge Blaurock, Guillermo Reublin, Juan Brotli, y Simón Stumpf. El texto implica que todavía no había una persona comisionada para cumplir funciones pastorales en la nueva comunidad en vías de constituirse en Iglesia libre. Además de ser rebautizador, el nuevo movimiento anabaptista también era reordenacionista. Su visión de la ordenación, al igual que del bautismo, no era sacramentalista, sino simbólica y guardaba una estrecha relación con la realidad simbolizada. Tanto la ordenación como el bautismo sólo tienen sentido en el contexto de una comunidad de seguidores de Jesús.

2 Para justificar estas medidas represivas extremas se echaba mano del código de Justiniano, que establecía la pena de muerte para combatir el rebautismo entre los donatistas en Africa del Norte en el siglo v. La ofensa no se consideraba como una simple ofensa religiosa por bautizar, ser bautizado, o por asistir a reuniones anabaptistas. Las autoridades consideraban la ofensa como un acto de sedición, una desobediencia a las leyes establecidas o, en el caso de reincidir, perjurio. Así que, una ofensa religiosa se convertía en delito civil.

3 John Howard Yoder, comp.: *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 148-151.

4 Cornelius J. Dyck, ed.: *An Introduction to Mennonite History*, Scottdale, PA, Herald, 1967, pp. 26-35.

5 *Ibíd.*, p. 29.

6 Yoder, *op. cit.*, p. 138.

7 George Huntston Williams: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 147.

8 Yoder, *op. cit.*, pp. 135-136.

9 Williams, *op. cit.*, p. 149.

10 Yoder, *op. cit.*, p. 151.

11 Dyck, *op. cit.*, pp. 36-43.

12 Williams, *op. cit.*, p. 157.

13 Yoder, *op. cit.*, pp. 165-166.

14 *Ibíd.*, p. 176.

15 Williams, *op. cit.*, pp. 104-105.

16 *Ibíd.*, p. 196.

17 Dyck, *op. cit.*, p. 48.

18 Williams, *op. cit.*, p. 194.

19 Dyck, *op. cit.*, p. 54.

20 Yoder, *op. cit.*, p. 297.

21 *Ibíd.*, pp. 280-281.

22 *Ibíd.*, p. 300.

23 Williams, *op. cit.*, p. 463.

24 Yoder, *op. cit.*, p. 280.

25 *Ibíd.*, p. 300.

Notas del capítulo 14

1 George Huntston Williams, y Angel M. Mergal, eds.: *Spiritual and Anabaptist Writers. Documents Illustrative of the Radical Reformation*, Filadelfia, Westminster, 1957, pp. 185, 201, 202, 203.
2 John Howard Yoder, comp.: *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 320-321.
3 *Ibíd.*, pp. 338-341.
4 *Ibíd.*, pp. 347, 349, 350.
5 George Huntston Williams: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 47-57.
6 *Ibíd.*, p. 50.
7 Thieleman J. van Braght: *The Martyrs Mirror*, Scottdale, PA, Herald, 1950[5], [1660, ed. orig. en holandés], pp. 422-424.
8 Véase Williams, *La reforma radical*, pp. 294-300.
9 Yoder, *op. cit.*, p. 319.
10 Véase Williams, *La reforma radical*, pp. 397-417.
11 Cornelius Krahn: *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought, 1450-1600*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968 (Scottdale, PA, Herald, 1981[2]), p. 159.
12 Yoder, *op. cit.*, p. 347.
13 *Ibíd.*, p. 352.
14 John C. Wenger, ed.: *The Complete Writings of Menno Simons*, Scottdale, PA, Herald, 1956, p. 675.
15 Yoder, *op. cit.*, p. 354.
16 Van Braght, *op. cit.*, pp. 481-483.
17 Wenger, *op. cit.*, p. 558.
18 *Ibíd.*, p. 559.
19 *Ibíd.*, p. 307.
20 *Ibíd.*, p. 741.
21 *Ibíd.*, p. 633.
22 Van Braght, *op. cit.*, pp. 67-69.

Notas del capítulo 15

1 John L. Nickalls, ed.: *The Journal of George Fox*, Cambridge, Cambridge University, 1952, p. 11.
2 *Ibíd.*, pp. 103-104.
3 *Ibíd.*, p. 26.
4 *Ibíd.*, p. 49.
5 *Ibíd.*, pp. 65-66.
6 *Ibíd.*, pp. 399-400.
7 Williston Walker: *Historia de la Iglesia cristiana*, Kansas City, MO, Casa Nazarena de Publicaciones, 1991 (1.ª ed., 1957), p. 478.
8 Nickalls, *op. cit.*, pp. XLII-XLVII.
9 Citado del «Prefacio» de Guillermo Penn en *Ibíd.*, XL.
10 *Ibíd.*, pp. 108-109.
11 Para esta sección véase Hugh Barbour: *The Quakers in Puritan England*, New Haven, CN, Yale University, 1964, pp. 72-93.

12 Para esta sección véase D. Elton Trueblood: *The People Called Quakers*, Nueva York, Harper and Row, 1966, pp. 30-39.
13 Nickalls, *op. cit.*, p. 7.
14 *Ibíd.*, p. 7.
15 John Milton escribió: «Es un error común entre nosotros pensar que la universidad hace al ministro del evangelio; que capacite para otras artes y ciencias no lo discuto, pero lo que hace al ministro, las Escrituras nos informan, viene sólo de arriba.» Trueblood, *op. cit.*, p. 31, n. 8.
16 Nickalls, *op. cit.*, p. 8.
17 *Ibíd.*, p. 9.
18 *Ibíd.*, p. 11.
19 *Ibíd.*, pp. 103-104.
20 *Ibíd.*, p. 107.
21 *Ibíd.*, p. 109.
22 *Ibíd.*, p. 261.
23 *Ibíd.*, p. 263.
24 Barbour, *op. cit.*, pp. 40-41.
25 *Ibíd.*, p. 94.
26 Nickalls, *op. cit.*, p. 357.
27 Barbour, *op. cit.*, p. 181.
28 *Ibíd.*, pp. 181-182.
29 Trueblood, *op. cit.*, p. 21.
30 Nickalls, *op. cit.*, p. 58.
31 *Ibíd.*, p. 99.
32 Trueblood, *op. cit.*, p. 15.
33 Barbour, *op. cit.*, p. 184.
34 *Ibíd.*, pp. 170-171.
35 Nickalls, *op. cit.*, p. 36.
36 *Ibíd.*, pp. 43-44.
37 *Ibíd.*, pp. 37-38.
38 Citado en Lewis Benson: *Catholic Quakerism: A Vision for All Men*, Filadelfia, Book and Publications Committee Philadelphia Yearly Meeting of the Religious Society of Friends, 1968, p. 12.
39 Barbour, *op. cit.*, pp. 189-190.

Notas del capítulo 16

1 Donald F. Durnbaugh, ed.: *European Origins of the Church of the Brethren: A Source Book on the Beginnings of the Church of the Brethren in the Early Eighteenth Century*, Elgin, IL, Brethren, 1958, pp. 116, 118, 119.
2 *Ibíd.*, pp. 120-122.
3 Williston Walker: *Historia de la Iglesia cristiana*, Kansas City, MO, Casa Nazarena de Publicaciones, 1991 (1.ª ed., 1957), pp. 441-442, 444.
4 John Howard Yoder, comp.: *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 85-86.
5 Walker, *op. cit.*, pp. 445, 451.
6 Durnbaugh, ed., *European Origins of the Church of the Brethren*, p. 38.
7 *Ibíd.*, p. 40.
8 *Ibíd.*, p. 41.

9 *Ibíd.*, p. 42.
10 Donald F. Durnbaugh, ed.: *The Church of the Brethren Past and Present*, Elgin, IL, Brethren, 1971, pp. 12-14.
11 Durnbaugh, ed., *European Origins of the Church of the Brethren*, p. 73.
12 *Ibíd.*, p. 75.
13 *Ibíd.*, pp. 75, 76.
14 *Ibíd.*, pp. 76, 77.
15 *Ibíd.*, p. 76.
16 *Ibíd.*, p. 143.
17 *Ibíd.*, pp. 144-145.
18 Durnbaugh, ed., *The Church of the Brethren Past and Present*, pp. 13-14.
19 Donald F. Durnbaugh: *La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del protestantismo radical*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1992, p. 145.
20 Donald F. Durnbaugh, ed.: *The Brethren in Colonial America*, Elgin, IL, Brethren, 1967, p. 62.
21 Durnbaugh, ed., *The Church of the Brethren Past and Present*, pp. 15-16.
22 Dale W. Brown: *Brethren and Pacifism*, Elgin, IL, Brethren, 1970, pp. 28-29.
23 *Ibíd.*, p. 31.
24 *Ibíd.*, pp. 35-36.
25 Durnbaugh, ed., *The Church of the Brethren Past and Present*, p. 22.

Notas del capítulo 17

1 Theodore W. Jennings, Jr.: *Good News to the Poor: John Wesley's Evangelical Economics*, Nashville, Abingdon, 1990, p. 40.
2 *Ibíd.*, p. 41.
3 *Ibíd.*, p. 109.
4 *Ibíd.*, p. 177.
5 Albert J. Outler, ed.: *John Wesley*, Nueva York, Oxford University, 1964, p. 7.
6 En una reflexión posterior sobre su experiencia en Georgia, Wesley escribió lo siguiente: «Por la tarde visité a muchos enfermos; ¡y qué escenas conmovedoras! Estas no se producen entre un pueblo pagano. Si alguno de los indígenas en Georgia se enfermaba, (cosa que muy raramente sucedía, hasta que aprendieron de los cristianos a empacharse y emborracharse) los que estaban cerca le proveían de lo necesario. ¡Oh, quién convertirá a los ingleses en paganos honrados!» (*Diario*, 8 de febrero de 1753, citado en Jennings, *op. cit.*, p. 56.)
7 Outler, *op. cit.*, p. 14.
8 *Ibíd.*, p. 66.
9 *Ibíd.*, pp. 16, 27, 28.
10 *Ibíd.*, p. 17.
11 Elie Halévy: *The Birth of Methodism in England*, Chicago, University of Chicago, 1971, p. 61.
12 Jennings, *op. cit.*, p. 49.
13 *Ibídem.*
14 *Ibídem.*
15 *Ibíd.*, p. 51.
16 *Ibíd.*, p. 55.
17 *Ibíd.*, p. 57.
18 *Ibíd.*, p. 119.

[19] Queda claro que Wesley no fue consecuente en su rechazo del constantinianismo. En el mejor de los casos, su posición en relación con el uso de la fuerza coercitiva en manos de los cristianos era ambigua. Por una parte, Wesley lamentaba profundamente la belicosidad de los cristianos, si no por razones claramente evangélicas, por lo menos humanitarias. «Hay un reproche aún más horrible contra el nombre cristiano, sí, contra el nombre del hombre, de la razón, y de la humanidad. ¡Hay guerra en el mundo! ¡Guerra entre los hombres! ¡Guerra entre los cristianos! ... ¿Quién es capaz de reconciliar la guerra, no digo ya con la religión, sino, en el grado más mínimo, con la razón, o con el sentido común?» (*Ibíd.,* p. 79). Por otra parte, las lealtades monárquicas de Wesley le llevaron a alinearse con la política real inglesa, y en contra de las colonias inglesas en Norteamérica durante la revolución. En 1782, Wesley escribió, «Hace dos o tres años, cuando el reino se encontraba en peligro inminente, yo me ofrecí al gobierno para reclutar algunos hombres. El secretario de guerra (por orden del rey) me contestó por carta, que «no era necesario; pero si alguna vez hubiera la necesidad, su majestad me lo dejaría saber»». (*Ibíd.,* pp. 212-213). (Traducciones mías.)

[20] *Ibíd.,* pp. 24-25.

[21] *Ibíd.,* p. 33.

[22] *Ibíd.,* p. 39.

[23] *Ibíd.,* pp. 99, 104.

[24] Según esta visión evangélica de las relaciones económicas, queda claro que el compartir con los pobres no es meramente una cuestión de «obras de caridad», sino de justicia. Gregorio el Grande había enunciado este principio en su *Regla pastoral* mil años antes. «Porque cuando compartimos los bienes con los indigentes, no les damos de lo nuestro, sino les estamos entregando lo suyo; nosotros estamos saldando nuestra deuda de justicia, más bien que haciendo obras de misericordia» (*Ibíd.,* p. 226, n. 4).

[25] *Ibíd.,* pp. 107-108.

[26] *Ibíd.,* pp. 109-110.

[27] *Ibíd.,* p. 125.

[28] *Ibídem.*

[29] Halévy, *op. cit.*, p. 69-71.

[30] Véase Jennings, *op. cit.*, pp. 71-88.

[31] Bernard Semmel: *The Methodist Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 3.

[32] Outler, *op. cit.*, pp. 240-248.

[33] Jennings, *op. cit.*, p. 230, n. 5.

[34] *Ibíd.,* p. 167.

[35] Outler, *op. cit.*, p. 238.

Notas del capítulo 18

[1] Winfred Ernst Garrison, y Alfred T. DeGroot: *The Disciples of Christ: A History*, San Luis, MO, Bethany, 1948, p. 47.

[2] *Ibíd.,* p. 145.

[3] Alexander Campbell: *The Christian System*, Nueva York, Arno, 1969, p. 6.

[4] Véase Lester G. McAllister, y William E. Tucker: *Journey in Faith: A History of the Christian Church (Disciples of Christ)*, San Luis, MO, Bethany, 1975, pp. 89-119.

[5] *Ibíd.,* p. 110.

6 *Ibíd.*, p. 112.
7 Garrison, y DeGroot, *op. cit.*, p. 143.
8 Véase McAllister, y Tucker, *op. cit.*, pp. 61-88.
9 *Ibíd.*, p. 43.
10 *Ibíd.*, p. 72.
11 *Ibíd.*, pp. 61-62.
12 *Ibíd.*, p. 73.
13 *Ibíd.*, p. 79.
14 David Edwin Harrell, Jr.: *The Social Sources of Division in the Disciples of Christ (1865-1900)*, Atlanta, GA, Publishing Systems, 1973, p. 33.
15 *Ibíd.*, p. 40.
16 *Ibíd.*, p. 49.
17 David Edwin Harrell, Jr.: *Quest for a Christian America: The Disciples of Christ and American Society to 1886*, Nashville, The Disciples of Christ Historical Society, 1966, p. 141.
18 *Ibíd.*, p. 140.
19 Harrell, *The Social Sources of Division in the Disciples of Christ (1865-1900)*, pp. 252-253.

Notas del capítulo 19

1 H. A. Ironside: *A Historical Sketch of the Brethren Movement*, Grand Rapids, MI, Zondervan Publishing House, 1942, pp. 181-182.
2 F. Roy Coad: *A History of the Brethren Movement*, Exeter, Paternoster, 1968.
3 *Ibíd.*, p. 20.
4 Clarence B. Bass: *Backgrounds to Dispensationalism*, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1960, p. 67.
5 Coad, *op. cit.*, p. 22.
6 Horton Davies: *Worship and Theology in England: From Newman to Martineau, 1850-1900*, Princeton, NJ, Princeton University, 1962, p. 162.
7 F. L. Cross, ed.: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres, Oxford University, 1958, p. 1106.
8 Coad, *op. cit.*, p. 17.
9 Bass, *op. cit.*, p. 65.
10 *Ibíd.*, p. 66.
11 *Ibíd.*, pp. 66-67.
12 Coad, *op. cit.*, p. 22.
13 *Ibíd.*, pp. 25-26.
14 Bass, *op. cit.*, p. 71.
15 Coad, *op. cit.*, p. 28.
16 *Ibíd.*, p. 32.
17 *Ibíd.*, p. 67.
18 *Ibíd.*, p. 69.
19 *Ibíd.*, p. 48.

Notas del capítulo 20

1 Edith L. Blumhofer: *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, Springfield, MO, Gospel Publishing House, 1989, vol. I, p. 151.
2 Walter J. Hollenweger: *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the*

Churches, Minneapolis, MN, Augsburg Publishing House, 1972, p. 23. [Hay trad. española, Walter Hollenweger: *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.]

3 *Ibíd.*, p. 24.

4 Edith L. Blumhofer, *op. cit.*, vol. I, p. 220.

5 *Ibíd.*, vol. II, p. 190.

6 *Ibíd.*, vol. I, p. 353.

7 Citado en Arthur M. Brazier: *Black Self-Determination: The Story of the Woodlawn Organization*, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1969, por Walter J. Hollenweger, «Pentecostalism and Black Power», *Theology Today*, (Oct. 1973) vol. XXX, Núm. 3, pp. 228-229.

8 Para esta sección véase Blumhofer, *op. cit.*, vol. I, pp. 67-110.

9 Hollenweger, *op. cit.*, p. 25.

10 Blumhofer, *op. cit.*, vol. I, p. 103.

11 *Ibíd.*, vol. I, p. 105.

12 *Ibíd.*, vol. I, p. 42.

13 *Ibíd.*, vol. I, p. 28.

14 *Ibíd.*, vol. I, p. 31.

15 Hollenweger, *op. cit.*, p. 26.

16 Lawrence Neal Jones: «The Black Pentecostals» en Michael P. Hamilton, ed.: *The Charismatic Movement*, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1975, p. 17.

17 Hollenweger, *op. cit.*, p. 28, n. 33.

18 Vinson Synan: *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans, 1971, pp. 179-180.

19 Hollenweger, *op. cit.*, p. 64.

20 *Ibíd.*, p. 65.

21 Citada en *Ibíd.*, pp. 260-261.

22 Blumhofer, *op. cit.*, vol. I, p. 349.

23 *Ibíd.*, vol. I, pp. 349-350.

24 *Ibíd.*, vol. I, pp. 350-351.

25 *Ibíd.*, vol. I, p. 353.

26 *Ibíd.*, vol. I, p. 354.

27 Citado en *Ibíd.*, vol. I, p. 355.

28 Citado en *Ibíd.*, vol. II. p. 30.

29 Hollenweger, *op. cit.*, p. 469-470.

30 Hollenweger, *loc. cit.*, p. 231.

31 Hollenweger, *op. cit.*, p. 470.

32 Hollenweger, *loc. cit.*, p. 232.

Notas del capítulo 21

1 *Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina* [Texto íntegro de las Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1968], San Salvador, UCA, 1985², 15:10-11, p. 110.

2 John Eagleson, y Philip Sharper, eds.: *Puebla and Beyond: Documentation and Commentary*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1979, p. 211.

3 *Ibíd.*, pp. 212-213.

4 José Marins: «Basic Eclesial Communities in Latin America», *International Review of Mission*, vol. 68, núm. 271 (julio, 1979), p. 235. [Para un estudio

sistemático y extenso sobre los orígenes históricos, teológicos y pastorales de las CEBs véase el libro de Faustino Teixeira: *A gênese das CEBs no Brasil. Elementos explicativos*, Sao Paulo, Paulinas, 1988. N. del E.]

5 Leonardo Boff: *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent The Church*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1986, p. 13. [Véase la trad. española: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1984[4], p. 13. N. del E.]

6 José Marins, *loc. cit.*, pp. 237-238.

7 *Ibíd.*, pp. 238-239.

8 *Ibíd.*, p. 239.

9 *Ibíd.*, p. 240.

10 *Ibídem.*

11 Leonardo Boff: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1982, pp. 198-199.

12 José Marins, *loc. cit.*, pp. 235-236.

13 *Ibíd.*, p. 242.

14 Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, pp. 197-205.

15 *Ibíd.*, p. 198.

16 *Ibíd.*, p. 200.

17 *Ibíd.*, p. 201.

18 *Ibíd.*, p. 202.

19 Leonardo Boff: *Teología desde el lugar del pobre*, Santander, Sal Terrae, 1986, pp. 130-131.

20 Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, p. 205.

Bibliografía complementaria

Preparada por Raúl Serradell

Una historia alternativa del pueblo cristiano

BAINTON, Roland H.: *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz*, Madrid, Técnos, 1963.

DOMINGUEZ, Javier: *Movimientos colectivistas y proféticos en la historia de la Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 1970.

DRIVER, Juan: *Una historia de la Iglesia desde la perspectiva de la Iglesia de creyentes*, Madrid, Literatura Evangélica, 1978.

DRIVER, Juan: *Contracorriente. Ensayos sobre la eclesiología radical*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1994[2].

DURNBAUGH, Donald F.: *La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del protestantismo radical*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1992.

HOORNAERT, Eduardo: *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*, Madrid, Paulinas, 1986.

WILLIAMS, George Huntston: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

WILSON, Bryan: *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, Guadarrama, 1970.

YODER, John Howard, comp.: *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

El cristianismo primitivo en los tres primeros siglos
Movimientos antiguos: el montanismo y el donatismo

Fuentes primarias adicionales y/o posteriores al Nuevo Testamento:

ALCALÁ, Manuel: *El Evangelio copto de Tomás*, Salamanca, Sígueme, 1989.

ALCALÁ, Manuel: *El Evangelio copto de Felipe*, Córdoba, El Almendro, 1992.

ALTANER, B.: *Patrología*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978[8].

ALTANER, B., y A. STUIBER: *Patrologia*, Sao Paulo, Paulinas, 1988.

BETTENSON, Henry, ed.: *Documentos da Igreja Crista*, Sao Paulo, Asociaçao de Seminarios Teológicos Evangélicos (ASTE), 1967.

EUSEBIO DE CESAREA: *Historia eclesiástica*, 2 t., Barcelona, Clie, 1988.

INSTITUTO PATRÍSTICO AGUSTINIANUM: *Patrología*, t. III: *La edad de oro de la literatura patrística latina*, Madrid, Católica, 1986[2], (Biblioteca de Autores Cristianos).

JOSEFO, Flavio: *Obras completas de Flavio Josefo*, 5 t., I: *Vida. Antiguedades judías I-VI*; II: *Antiguedades judías VII-XIII*; III: *Antiguedades judías XIV-XX*; IV: *Guerra de los judíos*; V: *Contra Apión. Los Macabeos*, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1961.

FOX, John: *El libro de los mártires*, Barcelona, Clie, 1991.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, trad. y ed.: *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993[4].

LEURIDAN, Juan, ed.: *Justicia y explotación en la tradición cristiana antigua*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1980[5].

LIGHTFOOT, J. B., ed.: *Los padres apostólicos*, Barcelona, Clie, 1990.

MARTIN, Teodoro H., ed.: *Textos cristianos primitivos. Documentos-martirios*, Salamanca, Sígueme, 1991.

MARTÍNEZ, José Luis, comp.: *El mundo antiguo*, t. III: *Hebreos y cristianos. Roma*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

MIGLIORANZA, Contardo: *Actas de los mártires*, Buenos Aires, Paulinas, 1986.

ORÍGENES: *Contra Celso* (trad., introd. y notas de Daniel Ruiz Bueno), Madrid, Católica, 1967, (Biblioteca de Autores Cristianos).

PADRES DE LA IGLESIA: *Dios y el César. Relaciones Iglesia-Estado en los tres primeros siglos de la Iglesia* (ed. Rubén D. García), Buenos Aires, Don Bosco-Patria Grande, 1979.

PENNA, Romano: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994.

QUASTEN, Johannes, ed.: *Patrología*, t. I: *Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid, Católica, 1984[3], (Biblioteca de Autores Cristianos).

QUASTEN, Johannes, ed.: *Patrología*, t. II: *La edad de oro de la literatura patrística griega*, Madrid, Católica, 1985[4], (Biblioteca de Autores Cristianos).

RUIZ BUENO, Daniel: *Padres apostólicos*, Madrid, Católica, 1993[6], (Biblioteca de Autores Cristianos).

RUIZ BUENO, Daniel: *Padres apologetas griegos*, Madrid, Católica, 1979[2], (Biblioteca de Autores Cristianos).

RUIZ BUENO, Daniel: *Actas de los mártires*, Madrid, Católica, 1987[4], (Biblioteca de Autores Cristianos).

SANTOS OTERO, Aurelio de: *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, Católica, 1993[8], (Biblioteca de Autores Cristianos).

TERTULIANO, Quinto Septimio F.: *Apología contra los gentiles*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

VIVES, José: *Los padres de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1982[2].

Estudios sobre el contexto histórico y literario:

ARENS, Eduardo: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro, 1995.

AUNE, David E.: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993.

CHARLIER, Jean-Pierre: *Jesús en medio de su pueblo*, 3 t., Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993.

GOWER, Ralph: *Nuevo manual de usos y costumbres de tiempos bíblicos*, Grand Rapids, Portavoz, 1990.

GUEVARA, Hernando: *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1985.

JEREMIAS, Joachim: *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1980[2].

KÖSTER, Helmut: *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1988.

LEIPOLDT, Johannes, y Walter GRUNDMANN, dir.: *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 t., I: *Estudio histórico-cultural*; II: *Textos y documentos*; III: *El mundo del Nuevo Testamento en el arte*, Madrid, Cristiandad, 1973.

PAUL, André: *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*, Madrid, Cristiandad, 1982.

SCHULTZ, Hans Jürgen, comp.: *Jesús y su tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1968.

SCHURER, Emil: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 t., I: *Fuentes y marco histórico*; II: *Instituciones políticas y religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1985.

STAMBAUGH, John E., y David L. BALCH: *El Nuevo Testamento en su entorno social*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993.

VIELHAUER, Philipp: *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Salamanca, Sígueme, 1991.

WIGHT, Fred H.: *Usos y costumbres de las tierras bíblicas*, Grand Rapids, Portavoz, 1981.

YAMAUCHI, Edwin: *El mundo de los primeros cristianos*, México, Trillas, 1985.

***Estudios temáticos*:**

AGUIRRE, Rafael: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1987.

BACKHOUSE, E., y C. TYLOR: *Historia de la Iglesia primitiva*, 2 t., Barcelona, Clie, 1986.

BAINTON, Roland H.: *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz*, Madrid, Técnos, 1963.

BARBAGLIO, Giuseppe: *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1992[2].

BORNKAMM, Gunther: *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1975.

BORNKAMM, Gunther: *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 1982[3].

BORNKAMM, Gunther: *Pablo de Tarso*, Salamanca, Sígueme, 1987[3].

BROWN, Raymond E.: *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1983.

BROWN, Raymond E.: *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986.

BROX, Norbert: *Historia de la Iglesia primitiva*, Barcelona, Herder, 1986.

CAMPENHAUSEN, Hans von: *Los padres de la Iglesia*, 2 t., I: *Padres griegos*; II: *Padres latinos*, Madrid, Cristiandad, 1974.

CANTINAT, Jean: *La Iglesia de Pentecostés*, Madrid, Studium, 1974.

CROSSAN, John Dominic: *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994.

CROSSAN, John Dominic: *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1996.

CULLMANN, Oscar: *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1966.

CULLMANN, Oscar: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid, Studium, 1971.

CULLMANN, Oscar: *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Barcelona, Herder, 1980[3].

DESCHNER, Karlheinz: *Historia criminal del cristianismo*, vol. I, Barcelona, Martínez Roca, 1990.

DI BERARDINO, Andeli, dir.: *Diccionario patrístico y de la antiguedad cristiana*, 2 vols., Salamanca, Sígueme-Institutum Patristicum Agustinianum, 1992.

DREHER, Martin: *A Igreja no Império romano*, Sao Leopoldo, Sinodal, 1994.

DRIVER, Juan: *Cómo los cristianos hicieron la paz con la guerra*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1993.

FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan: *Los orígenes de la comunidad cristiana en Alejandría*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989.

HENGEL, Martin: *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca, Sígueme, 1973.

HENGEL, Martin: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo. Aspectos de una historia social de la Iglesia antigua*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1983.

HOLMBERG, Bengt: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro, 1996.

HOORNAERT, Eduardo: *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*, Madrid, Paulinas, 1986.

HOORNAERT, Eduardo: *O movimento de Jesús*, Petrópolis, Vozes, 1994, (Uma história do cristianismo na perspectiva do pobre).

KEE, Alistair: *Constantino contra Cristo. El triunfo de la ideología*, México, Roca, 1990.

KEE, Howard Clark: *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro, 1992.

KRAYBILL, Donald B.: *El reino al revés*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1995.

LESBAUPIN, Ivo: *La bienaventuranza de la persecución*, Buenos Aires, La Aurora, 1983.

LOHFINK, Gerhard: *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986[2].

LOHFINK, Norbert: *A Igreja do meus sonhos*, Sao Paulo, Paulinas, 1986.

MACDONALD, Margaret: *Las comunidades paulinas*, Salamanca, Sígueme, 1994.

MEEKS, Wayne A.: *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1988.

MEEKS, Wayne A.: *El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

MEEKS, Wayne A.: *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*, Barcelona, Ariel, 1994.

PIÑERO, Antonio, ed.: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, El Almendro-Universidad Complutense de Madrid, 1991.

PIÑERO, Antonio, ed.: *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Madrid, El Almendro-Universidad Complutense de Madrid, 1993.

PIÑERO, Antonio, y Dimas FERNÁNDEZ GALIANO, eds.: *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba, El Almendro, 1994.

PIÑERO, Antonio, y Jesús PELÁEZ, eds.: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid, El Almendro-Fundación Épsilon, 1995.

SANTA ANA, Julio de: *La Iglesia y el desafío de la pobreza*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1978.

SCHNACKENBURG, Rudolf: *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1965.

SCHWEIZER, Eduard, y Alejandro DIEZ MACHO: *La Iglesia primitiva: medio ambiente, organización y culto*, Salamanca, Sígueme, 1974.

STEINSALTZ, Adin: *Introducción al Talmud*, Buenos Aires, La Aurora, 1985.

THEISSEN, Gerd: *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander, Sal Terrae, 1979.

THEISSEN, Gerd: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985.

VERMES, Geza: *Jesús el judío*, Barcelona, Muchnik, 1977.

VERMES, Geza: *Los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona, Muchnik, 1987[4].

VIDAL MANZANARES, César: *El judeo-cristianismo palestino en el siglo i. De Pentecostés a Jamnia*, Madrid, Trotta, 1995.

YODER, John Howard: *Jesús y la realidad política*, Buenos Aires-Downers Grove, Certeza, 1985.

Movimientos antiguos: el monasticismo

ELIZALDE, Martín de: *Los dichos de los padres del desierto*, Buenos Aires, Paulinas, 1986.

GALILEA, Segundo: *La sabiduría del desierto*, Bogotá, Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1985.

KNOWLES, David: *El monacato cristiano*, Madrid, Guadarrama, 1969.

MASOLIVER, Alejandro: *Historia del monacato cristiano*, 3 vols., I: *Desde los orígenes hasta San Benito*; II: *De San Gregorio Magno al siglo XVIII*; III: *Siglos XIX y XX. El monacato oriental. El monacato femenino*, Madrid, Encuentro, 1994.

NESMY, Dom Claude J.: *San Benito y la vida monástica*, Madrid, Aguilar, 1963.

NOUWEN, Henri J. M.: *El camino del corazón. La espiritualidad del desierto y el ministerio contemporáneo*, Buenos Aires, Guadalupe, 1986[2].

STEINMANN, Jean: *San Juan Bautista y la espiritualidad del desierto*, Madrid, Aguilar, 1963.

La Iglesia medieval y los movimientos disidentes
Revoluciones populares, disidencias dualistas y milenaristas

COHN, Norman: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1983[2].

DREHER, Martin: *A Igreja no mundo medieval*, Sao Leopoldo, Sinodal, 1994.

FALBEL, Nachman: *Heresias medievais*, Sao Paulo, Perspectiva, 1977.

FRANK, Isnard Wilhelm: *Historia de la Iglesia medieval*, Barcelona, Herder, 1988.

LABAL, Paul: *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica, 1984.

MASSON, Herve: *Manual de herejías*, Madrid, Rialp, 1989.

MOLLAT, Michel: *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

MOLLAT, Michel, y Philippe WOLFF: *Uñas azules, jacques y ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

NELLI, René: *Los cátaros*, México, Martínez Roca, 1989.
NIEL, Fernand: *Albigenses y cátaros*, Buenos Aires, Libros del Mirasol, 1962.
RIBEIRO, Joao: *Pequena história das heresias*, Campinas, SP, Papirus, 1989.
RUNCIMAN, Steven: *Los maniqueos de la Edad Media. Un estudio de los herejes dualistas cristianos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XIII)*, Madrid, Cátedra, 1985.
WEST, Delno C., y Sandra ZIMDARS SWARTZ: *Joaquín de Fiore: Una visión espiritual de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Movimientos medievales: Pedro Valdo y los valdenses

COMBA, Ernesto: *Historia de los valdenses*, Barcelona, Clie, 1987[2].
DALMAS, Marcelo: *Historia de los valdenses en el Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1987.
MOLNÁR, Amedeo: *Historia del valdismo medieval*, Buenos Aires, La Aurora, 1981.
TOURN, Giorgio: *Los valdenses. El singular acontecer histórico de un pueblo-iglesia (1170-1980)*, 3 t., 1: *Una diáspora disidente (1170-1530)*; 2: *El puesto de avanzada protestante (1530-1700)*; 3: *El ghetto alpino (1700-1848)* y *Hacia una nueva diáspora (1848-1976)*, Colonia (Uruguay), Iglesia Valdense, 1983.
TRON, Ernesto: *Historia de los valdenses*, Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1941.

Movimientos medievales: Francisco de Asís y los Hermanos menores

BOFF, Leonardo: *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1982.
BOLTON, Brenda: *A Reforma na Idade Média (século XII)*, Lisboa, Ediçoes 70, 1986.
GOBRY, Ivan: *San Francisco de Asís y el espíritu franciscano*, Madrid, Aguilar, 1963.
GUERRA, José Antonio, ed.: *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, Católica, 1993[5], (Biblioteca de Autores Cristianos).
IRIARTE, Lazaro: *Historia franciscana*, Valencia, Asís, 1979.
JEANET, Claire-Pascale: *Santa Clara de Asís*, Valencia, Edicep, 1992.
MICCOLI, Giovanni: *Francisco de Asís: realidad y memoria de una experiencia cristiana*, Oñate, Franciscana Aránzazu, 1994.

Movimientos medievales: lolardos, husitas y Hermanos checos

HILTON, Rodney: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
LAMBERT, Malcolm D.: *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid, Taurus, 1986.
LE GOFF, Jacques, comp.: *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
MACEK, Josef: *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967.
MACEK, Joseph: *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*, Madrid, Siglo XXI, 1975.
MULLETT, Michael: *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990.

SCHATTSCHNEIDER, Allen W.: *Durante quinientos años. Una historia de la Iglesia Morava*, Bethlehem, PA, Departamento de Misiones Extranjeras de la Iglesia Morava en América, 1961.

Movimientos del siglo XVI
Juan de Valdés, el evangelismo católico y los místicos españoles

BATAILLON, Marcel: *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

CLISSOLD, Stephen: *La sabiduría de los místicos españoles*, Buenos Aires, Lidiun, 1980.

EYMERIC, Nicolau: *Manual de inquisidores* (trad. y ed. José Marchena Ruiz [1768-1821]), Barcelona, Fontamara, 1982[2].

GALILEA, Segundo: *El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los místicos españoles desde América Latina*, Bogotá, Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1983.

GONZÁLEZ, Justo L.: *Luces bajo el almud,* Miami, Caribe, 1977.

GUTIÉRREZ MARÍN, Manuel: *Historia de la Reforma en España*, Barcelona, Producciones editoriales del Nordeste, 1975.

KAMEN, Henry: *La inquisición española*, México, Grijalbo-CNCA, 1990.

MÁRQUEZ, Antonio: *Los alumbrados: orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1980.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols., México, Porrúa, 1983.

NIETO, José C.: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

RICART, Domingo: *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México-University of Kansas, 1958.

VALDÉS, Juan de: *Diálogo de doctrina cristiana* (edición, introducción y notas de B. Foster Stockwell), Buenos Aires, La Aurora, 1946 (Obras clásicas de la Reforma, vol. XII).

VALDÉS, Juan de: *Diálogo de doctrina christiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano* (transcripción, introd. y notas de Domingo Ricart), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

VALDÉS, Juan de: *Alfabeto cristiano* (edición, introducción y notas de B. Foster Stockwell), Buenos Aires, La Aurora, 1948, (Obras clásicas de la Reforma, vol. XIII).

VALDÉS, Juan de: *El Evangelio según San Mateo*, Barcelona, Clie, 1986. [Reimpresión facsímile de la edición de 1880, ed. por Eduardo Boehmer y publicada en Madrid por la Librería Nacional y Extranjera.]

VALDÉS, Juan de: *Comentario a los Salmos*, Barcelona, Clie, 1987. [Reimpresión facsímile de la edición de 1886, ed. por Manuel Carrazco y publicada en Madrid por la Librería Nacional y Extranjera.]

VALDÉS, Juan de: *Ciento y diez consideraciones divinas*, Barcelona, Vosgos, 1981.

ZORRILLA C., Hugo: *San Juan de la Cruz desde la espiritualidad anabaptista*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1993.

Movimientos del siglo xvi: el radicalismo y la reforma comunal

BLOCH, Ernst: *Thomas Muntzer: teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

ENGELS, Federico: *La guerra campesina en Alemania*, Moscú, Progreso, 1981.

JANACECK, Josef: *La Reforma*, La Habana, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, 1977.

RUETHER, Rosemary R.: *El reino de los extremistas. La experiencia occidental de la esperanza mesiánica*, Buenos Aires, La Aurora, 1971.

ZAGORIN, Perez: *Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna,* 2 t., I: *Movimientos campesinos y urbanos*; II: *Guerras revolucionarias*, Madrid, Cátedra, 1985.

Movimientos del siglo xvi: el anabaptismo y la reforma radical

BENDER, Harold S., y John HORSCH: *Menno Simons. Su vida y escritos*, Scottdale, PA, Herald, 1979.

DRIVER, Juan: *Contracorriente. Ensayos sobre la eclesiología radical*, Guatemala, Semilla-CLARA, 1994[2].

ESTEP, Willian R.: *Revolucionarios del siglo XVI. Historia de los anabautistas*, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1975.

KAMEN, Henry: *Los caminos de la tolerancia*, Madrid, Guadarrama, 1967.

KLAASSEN, Walter: *Entre la Iglesia del Estado y la religión civil*, Guatemala, Semilla, 1988.

KLAASSEN, Walter, ed.: *Selecciones teológicas anabautistas. Fuentes primarias seleccionadas*, Scottdale, PA, Herald, 1985.

KOYRÉ, Alexandre: *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid, Akal, 1981.

LECLER, Joseph: *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, 2 t., Alcoy, Marfil, 1969.

LOWRY, James W.: *En el vientre de la ballena*, Farmington, NM, Lámpara y Luz, 1984.

STOLL, Joseph: *Fuego en las colinas de Zurich*, Farmington, NM, Lámpara y Luz, 1986.

WENGER, John Christian: *Compendio de historia y doctrina menonitas*, Buenos Aires, La Aurora-Herald, 1960.

WILLIAMS, George Huntston: *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

WITMER, Dallas: *La fe por la cual vale morir*, Farmington, NM, Lámpara y Luz, 1989.

YODER, John Howard, comp.: *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

Movimientos del siglo xvii: Jorge Fox y los cuáqueros

ALMICAR MADRID, Edgar: *Breve historia de los Amigos*, Guatemala, Junta Anual de los Amigos de Centroamérica, 1975.

BARGA, M. A.: *La revolución inglesa en el siglo XVII*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984[3].

BRINTON, Howard: *Reuniones y métodos de los Amigos*, Filadelfia, Friend World Committee for Consultation, 1952.

FOX, Jorge: *Diario de Jorge Fox* [versión española de la edición abreviada Everyman's], Filadelfia, Friends Book Store, 1939.

HILL, Christopher: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983.

JONES, Rufus: *La fe y la experiencia de los cuáqueros*, México, Casa Unida de Publicaciones-La Aurora, 1946.

KELLY, Carlos M.: *Una pequeña apología* [Una condensación del libro de Roberto Barclay: *Apología de la verdadera teología christiana*, Londres, 1710, 638 pp.], Newberg, OR, Literatura Evangélica de los Amigos, 1965.

KOLAKOWSKI, Leszek: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1982.

RICART, Domingo: *Antología espiritual*, Wallingford, PA, Pendle Hill Publications, 1951.

RICART, Domingo: *Los Amigos. Principios, testimonios y prácticas de la Sociedad de los Amigos (Cuáqueros)*, México, Comité Mundial de la Sociedad de los Amigos, 1964.

VAN ETTEN, Henry: *George Fox y los cuáqueros*, Madrid, Aguilar, 1963.

Movimientos del siglo XVIII y XIX: Juan Wesley y los metodistas los Hermanos de Plymouth o Hermanos libres

BÁEZ CAMARGO, Gonzalo: *Genio y espíritu del metodismo wesleyano*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1981[2].

BÁEZ CAMARGO, Gonzalo: *El reto de Juan Wesley a los metodistas de hoy*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1985.

CABALLERO YOCCOU, Raúl: *Hermanos libres, ¿por qué?*, Buenos Aires, Dile, 1964.

DUQUE, José, ed.: *La tradición protestante en la teología latinoamericana: lectura de la tradición metodista*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1983.

ENSLEY, Francis G.: *Juan Wesley evangelista*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1993.

HARPER, Steve: *Vida devocional en la tradición wesleyana*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1991.

JENNINGS, Teodoro W.: «Wesley: su opción preferencial por los pobres», *El Faro*, [México] enero-febrero 1993, pp. 6-15.

KISSACK, Reginald: *Así era y así pensaba Juan Wesley*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1987[3].

LELIÉVRE, Mateo: *Juan Wesley: su vida y sus obras*, Kansas City, MO, Casa Nazarena de Publicaciones, 1988[2].

MCDONALD, W.: *El Wesley del pueblo*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1985.

OUTLER, Albert C.: *Teología en el espíritu wesleyano*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1992.

ROWE, Gilberto T.: *El espíritu y el genio del metodismo*, Nashville, Cokesbury, 1930.

WESLEY, Juan: *Tres sermones que dieron a luz el metodismo*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1985[2].

WESLEY, Juan: *La perfección cristiana*, Kansas City, MO, Casa Nazarena de Publicaciones, 1990[8].

WESLEY, Juan: *Sermones*, 2 vols., Kansas City, MO, Casa Nazarena de Publicaciones, 1990[3].

WILLIAMS, Colin W.: *La teología de Juan Wesley: una investigación histórica*, San José, Seminario Bíblico Latinoamericano, 1989.

Movimientos del siglo xx: el pentecostalismo

ALVAREZ, Carmelo, ed.: *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992.

ANTONIOZZI, Alberto, y otros: *Nem anjos nem demonios. Interpretaçoes sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.

BLOOM, Harold: *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

BOUDEWIJNSE, Barbara, y otros: *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.

CANALES, Manuel, Samuel PALMA, y Hugo VILLELA: *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*, Santiago, Amerindia-SEPADE, 1991.

CELEP: Pentecostalismo y teología de la liberación, *Pastoralia*, San José, No. 15, 1977.

CONN, Charles W.: *Como un ejército poderoso. Una historia de la Iglesia de Dios, 1886-1976*, Cleveland, TN, Pathway, 1983.

DAYTON, Donald W.: *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación, 1991.

DEIROS, Pablo, y Carlos MRAIDA: *Latinoamérica en llamas*, Miami, Caribe, 1994.

D'EPINAY, Christian Lalive: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Pacífico, 1968.

D'EPINAY, Christian Lalive, y otros: *O pentecostalismo*, Río de Janeiro, Cuadernos do ISER, No. 6, 1977.

DOMÍNGUEZ, Roberto: *Pioneros de Pentecostés en el mundo de habla hispana*, 3 t., Barcelona, Clie, 1990[2].

FRIGERIO, A., y otros: *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.

GAXIOLA, Manuel J.: *La serpiente y la paloma. Historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (1914-1994)*, México, Pyros, 1994[2] ed. corr. y aum.

GUTIÉRREZ, Benjamín F., ed.: *En la fuerza del Espíritu. Los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*, México, Asociación de Iglesias Presbiterianas y Reformadas en América Latina-CELEP, 1995.

HOLLENWEGER, Walter: *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

JETER DE WALKER, Luisa: *Siembra y cosecha*, 2 t., 1: *Las Asambleas de Dios en México y Centroamérica*; 2: *Las Asambleas de Dios en Argentina, Chile, Perú, Bolivia, Uruguay y Paraguay*, Miami, Vida, 1992.

LAURENTIN, René: *Pentecostalismo católico*, Madrid, Propaganda Popular Católica, 1975.

LÓPEZ CORTÉS, Eliseo: *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1990.

MARTÍNEZ, Abelino: *Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación*, San

José, Departamento Ecuménico de Investigaciones-Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1989.

MILLER, Elmer S.: *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI, 1979.

NOVAES, Regina R.: *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalho, cidadania*, Río de Janeiro, Cuadernos do ISER, No. 19, 1985.

O'CONNOR, Edward D.: *El movimiento carismático en la Iglesia Católica*, México, Lasser, 1972.

OSSA, Manuel: *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Santiago, Rehué, 1991.

PALMA, Irma, ed.: *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Santiago, Amerindia-SEPADE, 1988.

PREISWERK, Matías, y Franz DAMEN, orgs.: Las sectas, *Fe y Pueblo* (Boletín Ecuménico del Centro de Teología Popular, La Paz, Bolivia), Año III, No. 14, noviembre de 1986.

RANAGHAN, Kevin y Dorothy: *Pentecostales católicos*, Plainfield, NJ, Logos, 1969.

ROLIM, Francisco Cartaxo: *Religiao e classes populares*, Petrópolis, Vozes, 1980.

ROLIM, Francisco Cartaxo: *Pentecostais no Brasil. Uma interpretaçao socio-religiosa*, Petrópolis, Vozes, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo: *O que é pentecostalismo*, Sao Paulo, Brasiliense, 1987.

SEPÚLVEDA, Juan, ed.: *Antología sobre pentecostalismo*, Santiago de Chile, 1989.

SHERRILL, John L.: *Hablan en otras lenguas*, Miami, Vida, 1969.

SOUZA, Beatriz Muniz de: *A Experiencia da salvaçao. Pentecostais em Sao Paulo*, Sao Paulo, Duas Ciudades, 1969.

STOLL, David: *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Abya-Yala, s. a.

SYNAN, Vinson: *En los postreros tiempos. El derramamiento del Espíritu Santo en el siglo veinte*, Miami, Vida, 1987.

TENNEKES, Hans: *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, Amsterdam, CIREN, 1985.

VACCARO, Daniel: *Identidad pentecostal*, Quito, CLAI, 1990.

VACCARO, Daniel: *Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico*, Quito, CLAI, 1991.

VALVERDE, Jaime: *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990.

VARIOS AUTORES: *La religión en la cultura*, La Habana, Departamento de Estudios Sociorreligiosos-Academia, 1990.

VARIOS AUTORES: Pentecostalismo y milenarismo, *Cristianismo y Sociedad*, México, No. 105, 1990.

WAGNER, Pedro: *Avance del pentecostalismo en Latinoamérica*, El Paso, Vida, 1987[2].

Movimientos del siglo xx: las comunidades eclesiales de base

ALONSO, Antonio: *Comunidades eclesiales de base: teología, sociología, pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1970.

BETTO, Frei: *¿Qué es la comunidad eclesial de base?*, Managua, Centro Antonio Valdivieso, s. a.

BOFF, Leonardo: *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1980.

BOFF, Leonardo: *Iglesia: carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1982.

BOFF, Leonardo: *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae, 1985[2].

BOFF, Leonardo: *...Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Santander, Sal Terrae, 1986.

Boletín teológico, No. 24 (Diciembre 1986), México, Fraternidad Teológica Latinoamericana. [Dos artículos de C. René Padilla y Guillermo Cook sobre las comunidades eclesiales de base.]

CARDENAL, Ernesto: *El evangelio en Solentiname*, 2 vols., Salamanca, Sígueme, 1978.

CELAM: *Comunidades cristianas de base*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1970.

COOK, Guillermo: *The Expectation of the Poor: Latin America Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985.

COOK, Guillermo: La Iglesia como comunidad de base, *Pastoralia*, Nos. 24-25, San José, CELEP, 1990.

FERNANDES, Luis, Mons.: *Cómo se hace una comunidad eclesial de base*, México, Centro Antonio de Montesinos, 1986.

IRIARTE, Gregorio: *¿Qué es una comunidad eclesial de base? Guía didáctica para animadores de las comunidades eclesiales de base*, Buenos Aires, Paulinas, 1988 (México, Dabar, 1993).

MARINS, José: *La comunidad eclesial de base*, Buenos Aires, Bonum, 1969.

MARINS, José: *La iglesia local, comunidad de base*, Buenos Aires, Bonum, 1970.

MARINS, José: *Modelos de Iglesia*, Bogotá, Paulinas, 1976.

MARINS, José: *Misión evangelizadora de la comunidad eclesial*, Bogotá, Paulinas, 1976.

MARINS, José, y otros: *Comunidad eclesial de base: focos de evangelización y liberación*, Quito, 1982.

MARINS, José, y Teolide M. TREVISAN: *Comunidades eclesiales de base: temas para su formación y desarrollo*, Bogotá, Paulinas, 1975.

PAOLI, Arturo: *Creando fraternidad. Confrontaciones-encuentros con el evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1984.

RICHARD, Pablo: *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988[2].

TEIXEIRA, Faustino: *Comunidades eclesiais de base: bases teológicas*, Petrópolis, Vozes, 1988.

TEIXEIRA, Faustino: *A génese das CEBs no Brasil*, Sao Paulo, Paulinas, 1988.

VELA, Jesús Andrés: *Comunidad de base y una Iglesia nueva*, Buenos Aires, Guadalupe, 1968.

VELA, Jesús Andrés: *Comunidades de base ¿Conversión a qué?*, Bogotá, Paulinas/ Indo-American Press Service, 1973.

ZENTENO, Arnaldo: *Un camino de humildad y esperanza. Las CEBs en México*, México, Centro Antonio de Montesinos, 1983.

Acerca del autor

Juan Driver nació en 1924, y creció en Hesston, Kansas (EE.UU.), donde se graduó en la Academia Hesston. Ha recibido los siguientes títulos académicos: B.A. en Goshen College (IN) en 1950; B.D. en el Goshen Biblical Seminary en 1960; y S.T.M. en la Perkins School of Theology en Dallas, en 1967.

Juan Driver y su esposa Bonita Landis son padres de tres hijos. Tanto él como su esposa sirvieron en el programa de servicio voluntario del Comité Central Menonita en Puerto Rico; Juan de 1945 a 1948, y Bonita entre 1947 y 1948. Desde 1951, han trabajado como misioneros y profesores en diversos países de América Latina, el Caribe y España, bajo los auspicios de la Junta Menonita de Misiones de Elkhart, Indiana. En Puerto Rico (1951-1966); Uruguay (1967-1974); España (1975-1980); Argentina (1981); y nuevamente en España (1983-1984) y en Uruguay (1985).

Durante su primera residencia en el Uruguay, Juan fue profesor de Historia de la Iglesia y Nuevo Testamento en el Seminario Evangélico Menonita de Teología, donde también se desempeñó como decano de estudios hasta su cierre a finales de 1974. Desde 1985, cuando regresaron al Uruguay por invitación del Centro de Estudios y Retiros de la Iglesia Menonita, Juan alterna su actividad docente con su labor literaria como escritor. Durante cuatro décadas ha desarrollado su ministerio docente en muchos países latinoamericanos, ya sea como conferencista o como profesor de instituciones teológicas.

Desde 1984, cuando surgió en Centroamérica el Seminario Anabautista Latinoamericano, Juan ha colaborado continuamente como profesor en las áreas de estudios eclesiológicos, éticos y pastorales, aportando —paralelamente— significativos recursos escritos que se han convertido en libros de texto básicos en diferentes seminarios teológicos.

Actualmente, Juan y su esposa residen en Goshen, Indiana, donde continúan alternado y compartiendo sus labores docentes y literarias en el mundo de habla hispana, tanto en América Latina y el Caribe como en los Estados Unidos y España.

Además de diversos artículos aparecidos en revistas especializadas, Juan Driver ha escrito muchos libros y ensayos relacionados con su actividad docente y ministerial, la mayoría de ellos publicados tanto en español como en inglés. Algunos ya han sido traducidos al portugués. En español destacamos los siguientes: *El pacifismo cristiano* (Methopress 1970); *Comunidad y com-*

promiso. Estudios sobre la renovación de la Iglesia (Certeza 1974, Herald 1985[2], CLARA-ABUA 1995[3]); *Militantes para un mundo nuevo* (Ediciones Evangélicas Europeas 1978); *Una historia de la Iglesia desde la perspectiva de la Iglesia de creyentes* (Literatura Evangélica 1978); *El Evangelio: mensaje de paz* (Mostaza 1984, Semilla 1987[2]); *Contracorriente. Ensayos sobre la eclesiología radical* (Semilla 1988, 1994[2]); *Pueblo a imagen de Dios. Hacia una visión bíblica* (CLARA 1991); *El Espíritu Santo en la comunidad mesiánica* (CLARA 1992); *Cómo los cristianos hicieron la paz con la guerra* (Semilla 1993); *La obra redentora de Cristo y la misión de la Iglesia* (Nueva Creación 1994); *Imágenes de una Iglesia en misión. Hacia una eclesiología transformadora* (en prensa).

La fe en la periferia de la historia viene a llenar un gran vacio en la literatura teológica del mundo de habla hispana, pues es el primer libro en nuestro idioma que aborda de manera inclusiva «el reverso de la historia». Es decir, la historia de «aquellos cuya opiniones y experiencias han sido suprimidas». Ellos son, precisamente, los que toman la palabra en estas páginas. Juan Driver relata una historia alternativa: «tal como es percibida por los marginados; por los «pequeños», como Jesús solía llamarlos en los Evangelios; por los «herejes», como se han denominado desde el tiempo de Constantino; por los movimientos minoritarios, al estilo de las minorias abrahámicas y mesiánicas de la historia bíblica. Los sujetos y protagonistas que aquí narran su historia son los pobres y los oprimidos».

Al reivindicar su memoria —a partir de un enfoque narrativo, de una relectura coherente y sistemática, y a través de la traducción de numerosas citas de documentos originales, desconocidos hasta ahora en español— el autor ha recuperado una historia perdida para aquellas comunidades cristianas— especialmente las evangélicas y las pentecostales— que sobreviven como minorías ignoradas, toleradas o perseguidas en la periferia religiosa de los pueblos latinoamericanos.

La fe en la periferia de la historia describe la presencia extraordinaria del pueblo cristiano cuando éste se convierte en una alternativa a las sociedades humanas con sus sistemas de valores y sus estructuras de dominio. Además, nos devuelve la memoria y la pasión de vivir el evangelio— y aun de morir por él —como fieles seguidores de Jesús y de su reino; nos desafia a convertirnos a El como instrumentos del poder de su Palabra y de la fuerza de su Espíritu para transformar el mundo.

SEMILLA

EDICIONES

ISBN 84-89389-08-X

CLARA